£.V. ¡liaikov

LOGICĂ DIALECTICĂ

Traducere de *Jorge Bayona*

9. B. HJlbEHKOB

AHajieKTiiqeCKan jiorHKa

O'iepKH HCTOpUH H TeOpKH

Când ucnaHCKOM tiSbiKe

© Traducere în spaniolă Editura Progress

Tipărit în URSS

... 10502—011
11 014(01) —77262–77

INTRODUCERE

Crearea Logicii cu L mare, expunerea detaliată și sistematică a dialecticii , înțeleasă ca logică și teorie a cunoașterii materialismului contemporan, moștenire lăsată de V. Lenin, capătă în ultimele zile o acuitate deosebită. Caracterul dialectic manifest al problemelor care apar în toate sferele realității sociale *și* ale cunoașterii științifice ne obligă să înțelegem tot mai clar că numai dialectica leninistă poate fi o metodă de cunoaștere științifică și activitate practică , care modelează activ omul de știință în interpretarea teoretică a datelor experimentale, în soluționarea problemelor care apar în procesul cercetării științifice.

În ultimele două sau trei lustre au fost publicate destule lucrări care vizează sectoare care fac parte din întregul în care existăm; acestea ar putea fi considerate pe deplin ca paragrafe și chiar capitole din întreaga „Logică", ca blocuri mai mult sau mai puțin finisate ale clădirii în construcție. Evident, astfel de „blocuri" nu pot fi unite între ele într-un mod pur mecanic. Și întrucât sarcina expunerii sistematice a logicii dialectice nu poate fi îndeplinită decât printr-un efort colectiv, este necesar să definim cel puțin principiile cele mai

generale ale acestei lucrări comune. În eseurile pe care le oferim cititorilor, încercăm să specificăm câteva dintre principiile de plecare ale acestui demers comun.

În filosofie, Hegel observa cu o ușoară tristețe în *Fenomenologia spiritului,* mai des decât în orice altă știință „se cad în iluzia că în scopuri și rezultate ultime se exprimă însăși esența materiei, chiar și în esența sa perfectă, alături de care practica, propriu-zis vorbind, nu este esențială” [1] .

Ceea ce s-a spus este destul de exact. Atâta timp cât dialectica (logica dialectică) este considerată un simplu instrument pentru demonstrarea unei teze prestabilite, indiferent dacă este propusă de la început, așa cum cer regulile disputelor medievale, sau dezvăluită abia la sfârșitul argumentului pentru a crea iluzia imparțialității (la care, se pare, nimeni nu se aștepta), ea rămâne ceva „neesențial”. Transformată într-un simplu mijloc de demonstrare a unei teze adoptate (sau de-[1]
(terminată) în prealabil, devine sofism , asemănându-se doar la exterior cu dialectica, dar goală în realitate. Și dacă este adevărat că adevărata logică dialectică prinde viață nu în „rezultatele goale”, nici în „tendința” mișcării gândirii, ci doar sub forma efectului „împreună cu procesul său de formare [2]”, este necesar să luăm în considerare și acest adevăr în cursul expunerii dialecticii ca Logică. Mai mult, nu trebuie să cădem în cealaltă extremă, pretinzând că nu avem niciun scop, care să determine, de la bun început, modul și caracterul

[1]G. Hegel. *Phanomenologie des Geisles,* Leipzig, 1921, S. 3.
[2]Vezi ibid., p. 5.

acțiunilor noastre în cursul analizei problemei, permițându-ne să înotăm fără reflecție. Și din acest motiv, suntem deja obligați, în orice caz, să precizăm clar ce reprezintă „obiectul" în care vrem să descoperim dezmembrarea sa internă necesară.

larg , „obiectul" nostru este gândirea, iar logica dialectică își propune să-și dezvolte reflecția științifică în acele momente necesare și în acea succesiune necesară care nu depind în niciun fel de voința sau conștiința noastră . Cu alte cuvinte, logica este obligată să arate cum se dezvoltă gândirea, dacă este științifică, dacă reflectă, adică reproduce în concepte obiectul existent, independent de conștiință și voință, dacă își creează reproducerea spirituală, își creează autodezvoltarea, reconstruind-o în logica mișcării conceptelor și apoi reconstruind-o în realitate: în experiment, în practică. Logica este, de asemenea, reflecția teoretică a unei astfel de gândiri.

Din cele spuse, rezultă că înțelegem gândirea ca o componentă ideală a activității reale a omului social, care transformă natura exterioară și pe sine însuși prin munca sa.

Logica dialectică nu este, așadar, doar o schemă generală a activității subiective, care transformă creativ natura, ci și, simultan, o schemă generală a schimbării oricărui material natural și istorico-social în care se desfășoară această activitate și de care este întotdeauna legată de necesități obiective. Acesta este, în opinia noastră, adevăratul sens al tezei lui Lenin despre identitatea (nu doar „unitatea", ci identitatea, coincidența deplină) dialecticii, logicii și teoriei cunoașterii din ideologia științifică, materialistă contemporană.

Această abordare păstrează, ca una dintre definițiile dialecticii, definiția lui Engels a dialecticii ca știința formelor și legilor generale ale oricărei dezvoltări, comune gândirii și „ființei", adică unei dezvoltări istorico-sociale și naturale, și nu a formelor și legilor „specific subiective" ale gândirii.

Credem că în acest fel dialectica poate fi unită cu materialismul, arătând că Logica , atunci când devine dialectică, nu este doar știința „gândirii", ci și a dezvoltării tuturor lucrurilor, atât materiale, cât și „spirituale". Logica înțeleasă în acest fel poate fi și o adevărată știință a gândirii, o știință materialistă a reflectării mișcării universului în mișcarea conceptelor . Altfel, ea se transformă inevitabil dintr -o știință a gândirii într-o disciplină pur tehnică, o descriere a sistemelor de acțiuni folosind termeni lingvistici , așa cum s-a întâmplat cu logica în mâinile neopozitiviștilor.

Realizarea definiției generale a Logicii, prezentată mai sus, trebuie să constea , în mod evident, în descoperirea conceptelor care o alcătuiesc, în primul rând a conceptului de „gândire". Aici apare din nou o dificultate pur dialectică : a defini acest concept în întregime , a-l concretiza, înseamnă și a dezvălui esența Logicii, căci adevărata definiție nu se găsește în „definiția" însăși, ci în „descoperirea esenței materiei".

Conceptul de gândire este strâns legat de conceptul de „concept" în sine. A da o „definiție" aici este ușor, dar va fi ea foarte utilă? Dacă, adoptând o tradiție binecunoscută în Logică, tindem să înțelegem „conceptul" nu ca pe un „semn", nu ca pe

Nu este vorba de un „termen determinat de alți termeni”, nici pur și simplu de „reflecția trăsăturilor esențiale ale lucrului” (căci, în acest caz, sensul cuvântului perfid „esențial” iese imediat în evidență), ci mai degrabă de înțelegerea esenței problemei. Ni se pare că ar fi mai corect să ne limităm la ceea ce s-a spus despre definiții și să începem să examinăm „esența problemei”, pornind de la definiții abstracte, simple și, pe cât posibil, incontestabile pentru fiecare individ, și apoi să trecem la „concret”. În acest caz, la înțelegerea marxist-leninistă a esenței Logicii, mai exact, la „conceptul” său dezvoltat.

Cu toate cele spuse, intenția și planul de lucru sunt determinate. La prima vedere, poate părea că aceasta, dacă nu în întregime, atunci într-o măsură considerabilă, este o investigație istorico-filosofică. Cu toate acestea, coliziunile „istorice” în realizarea „chestiunilor Logicii” nu sunt pentru noi obiectivul, ci doar materialul factual prin care apar treptat contururile precise ale „logicii Materiei” - aceleași contururi generale ale dialecticii ca Logică care, corectate critic și reevaluate într-o manieră materialistă de Marx, Engels și Lenin, caracterizează și înțelegerea noastră asupra acestei științe.

Partea întâi

DIN ISTORIA DIALECTICII

Prima repetiție

SOBRI', Kl, OBIECT AL LOGICII. CUM A APĂRUT PROBLEMA ȘI ÎN CE CONSISTĂ EA?

Cea mai promițătoare metodă de rezolvare a oricărei probleme științifice este printr-o abordare istorică. În cazul nostru, această abordare este, de asemenea, extrem de relevantă. Problema este că doctrine care diferă considerabil în înțelegerea limitelor obiectului acestei științe sunt acum numite logică. Desigur, fiecare dintre ele își revendică nu doar numele în sine, ci mai degrabă dreptul de a fi considerată singurul pas modern în dezvoltarea gândirii logice la nivel mondial. Prin urmare, este necesar să se urmărească istoria problemei.

Termenul „logică", aplicat științei gândirii, a fost introdus pentru prima dată de stoici, care l-au folosit pentru a distinge acea parte a doctrinei lui Aristotel care coincidea de fapt cu propriile lor idei despre natura gândirii . Aceștia au luat numele de „logică" din termenul grecesc „logos", care înseamnă literal „rațiune", iar această știință era strâns legată de materia gramaticii și retoricii. Scolastica din Evul Mediu a formalizat și legalizat această tradiție o dată pentru totdeauna,

transformând logica într-un simplu instrument („organon") pentru disputele verbale, un mijloc de interpretare a „Sfintelor Scripturi", un aparat pur formal. Drept urmare, nu numai interpretarea oficială a logicii a fost discreditată, ci chiar și numele ei. Prin urmare, „logica aristotelică", emasculată, a pierdut mult în ochii tuturor naturaliștilor și filosofilor proeminenți ai noii ere. Din același motiv, majoritatea filosofilor din secolele XVI-XVIII au evitat, pe cât posibil, să folosească termenul „logică" pentru a denumi știința gândirii, a intelectului sau a rațiunii. Acest nume nu apare în titlurile marilor lucrări despre gândire din acea perioadă.

Recunoașterea inutilității versiunii oficiale a logicii scolastice formale ca „organon" al gândirii reale, al dezvoltării cunoașterii științifice, este laitmotivul întregii gândiri filosofice avansate din acea vreme. „Logica pe care o folosesc acum duce mai degrabă la întărirea și conservarea erorilor, care își au baza în concepte general acceptate, decât la căutarea adevărului. Prin urmare, este mai degrabă dăunătoare decât utilă", [1] afirma [Francis] Bacon. „ ... Logica, silogismele sale și o mare parte din celelalte precepte ale sale ajută mai degrabă să le explice altora lucruri pe care le știu deja sau chiar, ca în arta lui Lull, să raționeze stângaci despre ceea ce nu știu, în loc să le studieze. [3]" [4]René Descartes împărtășește acest sentiment. John Locke presupune că „ silogismul, în cel mai bun caz , este

[3] F. Bacon. *Bacon 's Novum Organimi.* Editat de Thomas Fowler. Ediția a doua, Oxford, 1889, p. 197.

[4] R. Descartes. *Discours de la méthode,* Paris, 1950, p. 53.

doar arta de a duce lupta cu puținele cunoștințe pe care le posedăm, fără a adăuga nimic la ele ” [5]. Pe baza acestui fapt, Descartes și Locke au considerat necesar să includă toate problemele logicii anterioare în sfera retoricii. În măsura în care logica este păstrată ca o știință specială, ea este interpretată în unanimitate nu ca știința gândirii, ci ca știința regulilor care guvernează utilizarea cuvintelor , numelor și semnelor. Hobbes, de exemplu, dezvoltă conceptul de logică ca calcul al semnelor-cuvinte [6].

Făcând un bilanț al *experienței sale privind rațiunea umană,* Locke definește obiectul și sarcina logicii astfel: „Sarcina logicii este examinarea naturii semnelor pe care le folosim pentru a înțelege lucrurile sau pentru a le transmite altora sensul [7]”. El interpretează logica ca „teorie a semnelor”, ca semiotică [8].

Însă filosofia, din fericire, nu se încadra într-o astfel de noțiune. Cele mai strălucite minți ale acelei epoci au înțeles foarte bine că, dacă logica ar fi interpretată în spiritul descris mai sus, ar fi orice altceva decât știința gândirii. Este adevărat că o astfel de înțelegere a logicii se potrivea susținătorilor concepției pur mecaniciste despre lume și gândire. În măsura în care interpretau

---

[5] J. Locke. *Eseu despre intelectul uman* . Vol. II, Londra, 1710, p. 299.

Vezi T. Hobbes. *Leviathan sau Materia, Forma și Acoperişul unei Commonwealth-uri, Ecclesiastical and Civil* , Londra, 1894, p. 27.

[7] J. Locke. Obra citada, p. 839.

[c] Ibidem.

realitatea obiectivă ca fiind geometric abstractă (considerând doar caracteristicile pur cantitative obiective și științifice), principiile gândirii în științele naturii și matematică se contopeau, în opinia lor, cu principiile logice ale gândirii în general. Această tendință apare în forma sa complet dezvoltată la Hobbes.

Descartes și Leibniz au abordat această chestiune mult mai precaută. Și ei au fost motivați de ideea de a crea o „ matematică universală" în locul logicii ridiculizate și discreditate a trecutului. Și ei au visat la instituționalizarea unui „limbaj universal" și a unui sistem de termeni univalenți.
și riguros definite și, prin urmare, susceptibile de operațiuni pur formale.

Totuși, atât Descartes, cât și Leibniz , spre deosebire de Hobbes , au înțeles perfect dificultățile fundamentale care au apărut în calea realizării acestei idei. Descartes a înțeles că definirea termenilor unui „limbaj universal" nu putea fi produsul unui acord amiabil, ci putea fi obținută doar ca urmare a unei analize atente a ideilor simple cu care, ca niște blocuri de construcție, este formată întreaga lume intelectuală a omenirii ; că cel mai precis limbaj al „matematicii universale" nu putea fi decât ceva derivat din „ filosofia adevărului". Numai atunci ar fi posibil să înlocuim gândirea despre lucruri așa cum sunt date în imaginație (adică, conform terminologiei vremii, în contemplare) și, în general, în experiența material-senzorială reală a omenirii, cu un fel de „calcul al leimonelor și afirmațiilor " și să facem deducții la fel de precise ca rezolvarea ecuațiilor.

Aderând la Descartes în această privință, Leibniz

a limitat categoric sfera de aplicare a „matematicii universale” doar la acele lucruri care se încadrează în sfera de acțiune a forței imaginative. „ - Matematica universală”, potrivit lui, trebuie să prezinte logica forței imaginative și nimic mai mult. Dar tocmai din acest motiv, metafizica, aspectele care aparțin doar rațiunii, cum ar fi gândirea și acțiunea, și sfera matematicii obișnuite sunt excluse din sfera sa de competență. O limitare într-adevăr substanțială! Gândirea, în orice caz, rămâne în afara sferei de competență a „matematicii universale”.

Nu este surprinzător, așadar, că Leibniz, cu o ironie nedisimulată, a inclus logica lui Locke în cadrul abordării pur nominaliste, conform căreia logica este înțeleasă ca o știință specială a semnelor. Leibniz descoperă dificultățile pe care le implică o astfel de înțelegere a logicii. În primul rând, el observă: „știința raționamentului, a formării judecăților, a inventării, se pare că diferă foarte mult de cunoașterea etimologiei cuvintelor și a utilizării lor, care constituie un ceva nedeterminat și arbitrar. Mai mult, în explicarea cuvintelor, trebuie să ne aventurăm în sfera științelor, așa cum este evident în dicționare; în plus, este imposibil să studiem științele fără a defini simultan termenii [9]. ”

Prin urmare, în loc să împartă filosofia în trei științe distincte (logică, fizică și etică), pe care Locke le-a copiat de la stoici, Leibniz a preferat să vorbească despre trei aspecte distincte ale aceleiași științe, ale acelorași adevăruri: teoretic (fizică), practic (etică) și terminologic (logică). Logicii

---

i W. Leibniz. *Nette Abhandlungen über den men- schlichen Verstand,* Leipzig, 1915, 8. 640.

menționate anterior îi corespunde aici pur și simplu *aspectul terminologic al științei sau ,* în cuvintele lui Leibniz, *sistematizarea cunoașterii conform - termenilor vademecumului.* Este de presupus că o astfel de sistematizare, chiar și cea mai bună, nu este o știință a gândirii, deoarece Leibniz avea o înțelegere mai profundă a acesteia. Dar el a inclus adevărata doctrină a gândirii în cadrul metafizicii, urmând în acest sens terminologia și esența logicii aristotelice, și nu pe cea a stoicilor.

Dar de ce AR trebui studiată gândirea în cadrul „metafizicii"? Firește, problema nu constă în identificarea „ departamentului " în care „apare" înțelegerea teoretică a gândirii, ci mai degrabă în modul specific de abordare a soluției la o problemă filosofică esențială. Această dificultate , care apare constant pentru fiecare teoretician , constă în înțelegerea modului în care cunoașterea (totalitatea conceptelor, speculațiilor teoretice și ideilor) și obiectul său se raportează unul la celălalt , indiferent dacă sunt sau nu de acord, și dacă ceva real din afara conștiinței corespunde conceptelor cu care operează oamenii . Este posibil să se verifice acest lucru? Și dacă da, cum?

Întrebările sunt extrem de complexe. A le răspunde afirmativ, cu toată claritatea lor aparentă, nu este foarte ușor, ca să spunem așa. Pe de altă parte, răspunsurile negative pot...

[8] Ibid., pp. 644-645. Aceste argumente pot fi susținute de dovezi foarte solide. Să vedem cum: întrucât obiectul, în procesul de înțelegere a sa, este refractat prin prisma „naturii specifice" a organelor

de percepție și judecată, cunoaștem, prin urmare, orice obiect doar în aspectul pe care îl dobândește ca urmare a refracției. „Ființa" lucrurilor din afara conștiinței nu trebuie infirmată aici. Doar acest lucru este infirmat: posibilitatea de a verifica dacă astfel de lucruri există sau nu așa cum le cunoaștem și le înțelegem. Un lucru, așa cum este reflectat în conștiință, nu poate fi comparat cu lucrul care există în afara conștiinței, căci este imposibil să compari ceea ce este în conștiință cu ceea ce nu este în conștiință; nu se poate confrunta ceea ce știu cu ceea ce nu știu, nu văd, nu percep și nu înțeleg. Înainte de a putea compara reprezentarea mea a lucrului cu lucrul în sine, trebuie să înțeleg și acest lucru, adică să-l transform și într-o reprezentare. Pe scurt, eu compar și contrastez întotdeauna reprezentarea doar cu reprezentarea, deși cred că compar reprezentarea cu lucrul.

Firește, se pot compara și contrasta doar obiecte omogene. Ar fi absurd să comparăm deserturile cu arșițele sau gustul unei fripturi cu diagonala unui pătrat. Și dacă am vrea, oricum, să comparăm friptura cu pătratul, am compara nu „friptura-

„tehnologia” și „pătratul”, ci două lucruri care posedă aceeași formă spațială geometrică. În confruntare, proprietățile „specifice” ale unuia și ale celuilalt nu pot participa.

„Ar fi absurd, de exemplu, să vorbim despre distanța (picior) dintre sunetul A și o masă. Ori de câte ori vorbim despre distanța dintre două obiecte, este vorba de o distanță în spațiu... Se presupune că cele două obiecte există în spațiu, ca puncte ale acestuia. Și numai după ce le unim *sub specie spatia* (din punctul de vedere al spațiului. - *Nota editorului),* le distingem ca puncte distincte ale Spațiului. Faptul de a fi în spațiu este tocmai ceea ce constituie unitatea lor [10]. ”

Cu alte cuvinte, atunci când cineva vrea să stabilească o relație între două obiecte , nu compară întotdeauna calitățile „specifice” care fac din unul obiect „sunetul A”, iar din celălalt o „masă”, o „friptură” sau un „pătrat”, ci doar proprietățile care exprimă ceva „al treilea”, distinct de existența lor în calitățile lucrurilor enumerate. Lucrurile comparate sunt considerate, de asemenea, modificări distincte ale acestei „a treia” proprietăți, comună tuturor, s-ar putea spune, esența lor interioară. Dacă în natura a două lucruri nu există o „a treia” proprietate, comună amândurora, diferențele dintre ele sunt complet absurde.

[10]C. Marx. *El Capital.* C. Marx şi F. Engels. *Obras,* t. 26, parte III, pag. 145-146.

Unde, intern, se corelează între ele obiecte precum „conceptul” („gândul”) și „lucrul” ? În ce „spațiu” singular se pot confrunta, compara și diferența? Există acel „al treilea” în care sunt „aceeași”, în ciuda tuturor diferențelor lor evidente? Dacă nu există o substanță comună, pe care gândul și lucrul să o exprime în moduri diferite, atunci nu se poate stabili nicio corelație internă necesară între ele. În cel mai bun caz, se poate „percepe” doar o relație externă, precum cea stabilită între poziția unei stele în sfera cerească și evenimentele din viața personală - o relație între două serii absolut distincte de evenimente, fiecare dintre ele desfășurându-se conform unor legi riguros specifice. Atunci Wittgenstein ar avea dreptate când ar spune că formele logice sunt mistice, inexprimabile.

Însă în cazul relației dintre gândire și realitate, apare o altă dificultate. Știm la ce poate și la ce duce căutarea unei astfel de substanțe speciale - o substanță care nu ar fi nici gândire, nici realitate materială, dar care, în același timp, ar forma substanța lor comună, „a treia”, apărând uneori ca gândire, alteori ca ființă. Căci gândirea și ființa sunt concepte care se exclud reciproc. Ceea ce este gândire nu este ființă și invers. Cum este, atunci, posibil să le reconciliem?

cu altul? Pe ce se poate baza interacțiunea lor , pe ce sunt „ aceiași”?

Această dificultate a fost exprimată elocvent de Descartes, într-o formă logică și sinceră. Ea constituie problema centrală a întregii filosofii: problema relației „gândirii ” cu realitatea existentă în afara și independent de ea, cu lumea lucrurilor în spațiu și timp, problema coincidenței formelor gândirii cu formele realității, problema adevărului sau, apelând la limbajul filosofic tradițional, „problema identității dintre gândire și ființă”.

Este clar pentru toată lumea că „gândul” și „lucrurile din afara gândirii” sunt departe de a fi același lucru. Pentru a înțelege acest lucru, nu trebuie să fii filosof. Toată lumea știe că a avea o sută de ruble în buzunar este un lucru , iar a visa la ele, avându-le doar în „gând”, este cu totul altceva . „Conceptul” este, evident, doar starea substanței speciale care formează craniul (indiferent cum este interpretat) . substanță: precum țesutul cerebral sau eterul foarte fin al „sufletului”, care locuiește acolo, ca într -un apartament; precum „structura țesutului cerebral ” sau „structura formală a discursului interior ”, sub forma căreia se realizează gândirea „ în interiorul capului”), dar obiectul este în afara capului, în spațiu , dincolo de limitele capului și reprezintă ceva complet diferit de „starea interioară a gândirii”, a

„reprezentarea” „creierului”, a „discursului ” etc.

Pentru a înțelege și a înțelege clar astfel de lucruri evidente, nu este deloc necesar să posezi inteligența unui Descartes. Cu toate acestea, este necesar să posezi rigoarea analitică a intelectului său pentru a determina cu precizie că „gândirea” și „lumea lucrurilor în spațiu” nu sunt doar fenomene „distinse”, ci în mod deschis *opuse.*

Intelectul clar și logic al lui Descartes este cu atât mai necesar pentru a înțelege dificultatea pe care i-o prezintă problema: cum se conformează totuși una cu cealaltă aceste două lumi (pe de o parte, lumea conceptelor, lumea „stărilor interne ale gândirii” și, pe de altă parte, lumea lucrurilor din spațiul exterior)?

Descartes exprimă această dificultate în felul următor. Dacă ființa lucrurilor este determinată de extensia lor, iar formele geometrice spațiale ale lucrurilor sunt singurele forme obiective ale existenței lor în afara subiectului, atunci gândirea nu este în niciun fel revelată prin descrierea ei în forme de spațiu. Caracteristica „spațială” a gândirii nu are nicio legătură cu natura sa specifică. Natura gândirii este revelată prin concepte, care nu au nimic în comun cu exprimarea modelelor geometrice spațiale de orice fel. Pentru Descartes

merge (cs, o astfel de concepție are următoarea formulă: gândirea și extensia sunt două substanțe distincte, iar substanța este ceea ce există și este determinată doar de ea însăși, și nu de „altul”. Între gândire și extensie nu există nimic „comun” care ar putea fi exprimat într-o determinare specială. Cu alte cuvinte, în seria determinărilor gândirii nu există nicio trăsătură care să intre în determinarea extensiei și invers. Dar dacă o astfel de trăsătură comună nu există, este imposibil să se deducă rațional de la gândire la ființă și invers, deoarece deducția necesită un „termen mediu”, care ar intra în seria determinărilor gândirii și în seria determinărilor ființei lucrurilor din afara conștiinței, din afara gândirii. Gândirea și ființa nu se pot *atinge* , căci în acest caz linia lor de demarcație sau punctul de contact ar fi ceea ce le desparte și le leagă simultan.)

Din cauza absenței unei astfel de diviziuni, gândirea nu poate „limita” lucrul extins, nici lucrul ideea, expresia mentală. S-ar putea spune că acestea se pătrund și se traversează liber una pe cealaltă, negăsind nicio limită nicăieri. Gândirea, ca atare, este incapabilă să interacționeze cu lucrul extins, nici lucrul cu gândirea; fiecare se învârte „în interiorul său”.

Problema apare imediat: cum sunt corelate gândirea și funcțiile corpului la un individ?

Sunt înrudite; acesta este un fapt evident. Omul își guvernează în mod conștient corpul, determinat spațial printre alte corpuri ; impulsurile sale spirituale sunt transformate în mișcări spațiale, iar mișcările corpurilor, provocând schimbări în organismul uman (senzații), sunt transformate în modele mentale. Așadar, cum interacționează gândirea și corpul extins? Dar cum? Care este natura acestei interacțiuni? Cum se „determină", adică se „limitează" reciproc?

Cum se face că traiectoria structurată de „gândire" în domeniul imaginației — de exemplu, curba trasată conform ecuației sale — este - congruentă (coincidentă) cu conturul geometric al aceleiași curbe în spațiul real? Adică, forma curbei în gândire (adică sub forma „valorii" semnelor algebrice ale unei ecuații) este identică cu curba corespunzătoare în spațiul real, adică cu curba trasată pe hârtie, în spațiul din afara minții. Aceasta este, așadar, *una și aceeași* curbă, doar că odată există în gândire, iar altă dată, în spațiul real. Din acest motiv, acționând conform gândirii (înțeleasă ca sensul cuvintelor, al semnelor), acționez, simultan, în strictă conformitate cu forma (în acest caz, cu conturul geometric) lucrului din afara gândirii.

Cum este posibil acest lucru, dacă „lucrul din gândire ” și „ lucrul din afara gândirii” nu sunt doar „distinse”, ci și absolut opuse? Și oare contrariile absolute înseamnă, mai exact, a nu avea nimic „în comun” între ele, nimic identic, nicio determinare care să existe simultan, ca o trăsătură, în conceptul „lucru din afara gândirii” și în conceptul „lucru din gândire”, „lucru mental”? Cum pot două lumi, care nu au nimic „în comun” sau „identic” între ele, să fie de acord una cu cealaltă – nu întâmplător, ci sistematic și regulat ? Aceasta este problema în jurul căreia se învârte cartesianismul : Descartes însuși, Geulincx , Malebranche și masa discipolilor lor .

Malebranche, în maniera sa caracteristică grațioasă , exprimă dificultatea inerentă astfel : în timpul asediului Vicnei de către armata turcă, apărătorii orașului au văzut , fără îndoială, doar „turci ”. Cu toate acestea, morții erau turci cu sânge pur ... Dificultatea aici este clară *și* absolut insolubilă pentru viziunea carteziană asupra gândirii , căci apărătorii Vienei au țintit și au tras în conformitate cu imaginea turcilor pe care o aveau în cap, în conformitate cu „gândirea”, turcii „transcendentali” și cu traiectoria gloanțelor calculate în mintea lor, lovind turci adevărați, nu numai în spațiul de dincolo de craniile lor, ci și în afara limitelor zidurilor cetății...

Cum se face că două lumi care nu au nimic în comun – lumea gândirii, lumea gândirii și lumea reală, lumea din spațiu – pot fi de acord? Numai Dumnezeu știe, Descartes, Malebranche și Geulincx răspund. Din punctul nostru de vedere,

acest lucru este inexplicabil. Numai Dumnezeu poate explica acest fapt. El împacă două lumi contrarii. Conceptul de „Dumnezeu" servește aici ca o construcție teoretică, cu ajutorul căreia se exprimă faptul evident, dar complet de neînțeles, al unității, coincidenței, „congruenței", identității, dacă vrem, a fenomenelor care prin definiție sunt absolut contrarii... Dumnezeu este „al treilea", ceea ce, ca o „verigă intermediară", leagă și pune în acord „gândul" cu „ființa", „spiritul" cu „corpul", „conceptul" cu „obiectul", acțiunile pe planul semnelor și cuvintelor cu acțiunile pe planul corpurilor reale, determinate geometric, în afara capului.

Agățându-se fără rușine de un fapt dialectic în forma sa nudă: „gândirea" și „a fi în afara gândirii" sunt opusuri absolute , care sunt, însă, în acord unul cu celălalt, în unitate, în relație și interacțiune reciprocă necesară (și, în consecință, care sunt subordonate aceleiași legi superioare), școala cartesiană a capitulat în fața teologiei și a atribuit faptul inexplicabil, din punctul său de vedere, lui Dumnezeu, declarându-l un „miracol", adică o intervenție deschisă a forțelor supranaturale în lanțul cauzal al proceselor naturale.

Prin urmare, Descartes — creatorul geometriei analitice — nu a putut explica rațional cauza prin care formula algebrică a unei curbe, cu ajutorul ecuației, „corespunde" imaginii spațiale („în sine-identice") a acestei curbe într-un desen. Aici, în realitate, nu te poți descurca fără Dumnezeu, căci acțiunile cu semne deja bazate pe semne, în conformitate doar cu semnele în sine (cu sensul lor matematic) — adică acțiunile în eterul „gândirii

pure” — nu au, potrivit lui Descartes, absolut nimic în comun cu acțiunile corporale reale din sfera lucrurilor determinate spațial , în conformitate cu contururile lor reale. Primele sunt „acțiuni pure ale minții” (sau ale „gândirii ca atare”), iar cele din urmă sunt acțiuni ale corpului, care repetă contururile (trăsăturile geometrice spațiale) corpurilor externe și, prin urmare, sunt pe deplin subordonate legilor lumii „externe”, material-spațiale.

(În prezent, această problemă este pusă la fel de acut în așa-numita „filosofie a matematicii ”. Dacă speculațiile matematice sunt interpretate ca construcții ale intelectului creativ al matematicienilor, „libere” de orice determinare externă, lucrând exclusiv cu reguli

„Logic" – și matematicienii înșiși, urmându-l pe - Descartes, sunt foarte adesea înclinați să le interpreteze tocmai în acest fel – face complet enigmatic și inexplicabil de ce faptele empirice, faptele „experienței externe", sunt întotdeauna de acord, coincid, în formula lor matematic-numerică, cu rezultatele obținute prin calcule pur logice, prin acțiuni „pure" ale intelectului. Acest lucru este foarte confuz. Numai Dumnezeu ne poate ajuta aici.)

Cu alte cuvinte, Descartes recunoaște și identitatea contrariilor absolute menționate anterior („gând", „spirit" și „extensie", „corp") ca principiu real – fără acesta, chiar și ideea sa de geometrie analitică ar fi imposibilă (și nu doar inexplicabilă) – dar o explică ca pe o chestiune legată de Dumnezeu, ca mod de intervenție a Sa în relațiile reciproce dintre „gând și ființă", dintre „spirit și corp". Mai mult, în filosofia carteziană, în special la Malebranche și Geulincx, Dumnezeu poate fi înțeles, mai mult decât ortodoxia tradițională, catolică, ca cineva care, din exterior, așezat pe un înalt tron ceresc, guvernează trupurile și „sufletele" oamenilor, armonizând acțiunile „spiritului" cu acțiunile „trupului".

Aceasta este esența celebrei probleme psihofizice , în care nu este dificil să descoperim formula specifică, concretă și, prin urmare, limitată istoric, a problemei centrale a

Filosofia. Prin urmare, chestiunea înțelegerii teoretice a gândirii (a logicii), și nu în niciun caz a regulilor de operare cu semne verbale sau de altă natură, se bazează pe rezolvarea problemelor cardinale ale filosofiei, ale metafizicii, ca să ne exprimăm oarecum în maniera veche. Și aceasta presupune stăpânirea erudiției adevăratei gândiri teoretice, reprezentată de clasicii filosofiei, care știau nu numai să pună problemele cu extremă precizie, ci și să le rezolve.

A doua repetiție

GÂNDIREA CA UN ATRIBUT AL SUBSTANȚEI

Spinoza a jucat un rol imens, încă neapreciat pe deplin, în dezvoltarea logicii, în conturarea punctului de vedere actual asupra obiectului acestei științe. La fel ca Leibniz, Spinoza a depășit limitele mecanistice ale științelor naturale ale timpului său. De asemenea, a fost împotriva dorinței de a universaliza, prin simplificare, forme și metode particulare de gândire, utile doar în cadrul științelor naturale mecano-matematice.

El a interpretat logica ca o disciplină aplicată, prin analogie cu medicina, în măsura în care este ținută alături de teorie.

Espinosa a încercat să studieze problemele logice pe baza acestei abordări.

El a înțeles gândirea într-o formă mai bogată de conținut și, în esență, dialectic . Pentru istoria dialecticii, figura lui Spinoza prezintă un mare interes. El este aproape singurul dintre marii gânditori ai erei premarxiste care a reușit să lege modele strălucite de gândire dialectică ascuțită de principiul materialist, realizat în mod consecvent și riguros în întregul său sistem de înțelegere a gândirii și a relațiilor acesteia cu lumea exterioară, care se extinde în spațiu, în afara minții umane. Este dificil să supraestimăm influența ideilor lui Spinoza asupra dezvoltării ulterioare a gândirii dialectice. „A fi spinozist este un *principiu* esențial al fiecărui filosof...", a afirmat categoric marele dialectician Hegel, „gândirea trebuie să fie în mod necesar din punctul de vedere spinozist " [11.1]

* G. Hegel. *Werke in zwanzig Bănden,* Bd. 20, *Vor- le ¡ungen über die Geschichte der Philosophie,* Frank furt a. M., S. 165.

În schimb, scolastica religioasă ortodoxă, în contradicție cu filosofia idealistă subiectivă, nu- l maltratează pe Spinoza ca pe un „câine mort", ci îl atacă ca pe un adversar viu și periculos. O analiză de bază arată că principiile fundamentale ale gândirii lui Spinoza sunt diametral opuse înțelegerii „gândirii" promovate de pozitivismul contemporan. Chiar și astăzi, cele mai moderne sisteme ale secolului XX se ciocnesc cu Spinoza într-un antagonism ascuțit . Acest lucru ne obligă să analizăm cu o atenție deosebită componenta teoretică a argumentelor sale și să dezvăluim în cadrul lor acele principii care, deși în forme de exprimare oarecum diferite, continuă să fie - principii neprețuite ale întregii gândiri științifice de astăzi și, ca atare, sunt contestate vehement de - adversarii contemporani ai gândirii dialectice.

La un moment dat, Hegel a remarcat că - filosofia lui Spinoza este foarte simplă și poate fi ușor de înțeles . Într-adevăr, principiile gândirii lui Spinoza, care conțin principiul esențial al oricărei filosofii , adică adevărata temelie pe care este posibil să se construiască edificiul filosofiei ca știință, sunt strălucitoare tocmai datorită clarității lor cristaline, lipsite de orice rezerve sau duble semnificații.

Totuși, dezvăluirea acestor principii strălucite nu este atât de ușoară, întrucât sunt încapsulate într-o cochilie solidă de speculații logice și matematico-deductive formale, care formează „cochilia" sistemului lui Spinoza, carapacea sa defensivă, ca să spunem așa. Cu alte cuvinte, logica propriu-zisă a gândirii lui Spinoza nu coincide în niciun fel cu

logica formală a urmăririi „axiomelor", „teoremelor", „notelor" și demonstrațiilor sale.

„Chiar și la filosofii care și-au dat operele o - formă sistematică, cum ar fi Spinoza, structura internă reală a sistemului lor este complet diferită... de forma în care el a prezentat-o în mod conștient", [12]a scris Karl Marx.

Prin urmare, sarcina noastră nu poate consta în repetarea fundamentelor teoretice de la care Spinoza începe să-și dezvolte opera fundamentală, *Etica,* nici a consecințelor pe care le trage din acestea, cu ajutorul demonstrației, prin intermediul celebrei sale „metode geometrice". În acest caz, ar fi mai corect să copiem pur și simplu din nou textul *Eticii* . Sarcina noastră insistă să-l ajutăm pe cititor să înțeleagă „structura internă reală a sistemului său", care nu coincide în niciun fel cu expunerea sa formală ; adică , să vadă adevărata „piatră de temelie" a reflecțiilor sale și să arate ce concluzii, valabile chiar și astăzi și care își păstrează toată relevanța, sunt deduse din ele sau pot fi deduse din ele.

Acest lucru se poate face doar într-un singur fel. Și anume: să arăți problema reală de care se agață

---

[12]*Scrisoare de la C. Marx către Ferdinando Lassalle, 31 mai 1858,* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 29, p. 457.

Marx a repetat aceeași idee unsprezece ani mai târziu într-o scrisoare către M.M. Kovalevski: „...este necesar... să distingem ceea ce prezintă de fapt orice autor de ceea ce prezintă doar ca propria sa noțiune. Acest lucru este corect chiar și pentru sistemele filosofice: astfel, ceea ce Spinoza considera piatra de temelie a sistemului său și ceea ce constituie de fapt această piatra de temelie sunt două lucruri complet diferite." (C. Marx și F. Engels, *Opere complete,* vol. 34, p. 287.)

gândirea lui Spinoza , absolut independent de modul în care el însuși a înțeles-o și de termenii în care și- a exprimat -o sieși și altora (adică să prezinți problema în limbajul secolului al XX-lea), și apoi să examinezi ce principii reale (din nou, independent de formulele lui Spinoza însuși) pune la baza soluției problemei. Atunci va deveni clar că Spinoza a reușit să găsească singura formulă exactă (pentru secolul său) pentru acea problemă reală, care continuă să fie o mare problemă și astăzi, doar că într-o formulare diferită .

Această problemă a fost formulată de noi în eseul precedent. Și Spinoza găsește o soluție foarte simplă, strălucită în simplitatea ei — nu numai pentru secolul său „întunecat", ci și pentru secolul nostru prosper: problema este insolubilă doar pentru că a fost formulată greșit. Nu este nevoie să ne storcem creierii despre cum Dumnezeu „unește" într-un complex „spiritul" (gândul) și „Trupul", prezentat, din cele mai îndepărtate timpuri (și prin definiție), ca *principii distincte* și chiar contrarii, aparent existând separat unul de celălalt, înainte de actul unei astfel de „uniuni". (Și, în consecință, ele pot exista și după „separarea" lor, dar aceasta este doar o altă formulare a tezei despre nemurirea sufletului, care este una dintre pietrele de temelie ale teologiei și eticii creștine.) În realitate, o astfel de situație, sincer, nu există; prin urmare, nici problema „uniunii", a „concordanței".

Din timpuri imemoriale, corpul și gândirea nu au fost două obiecte distincte, opuse, de investigare, ci mai degrabă un *singur* obiect: *corpul gânditor* al omului viu, real (sau al unei alte creaturi analoage cu el, dacă o astfel de creatură există undeva în

univers), care poate fi examinat doar din două aspecte sau puncte de vedere distincte și chiar opuse. Omul real, viu, gânditor, este singurul corp gânditor pe care îl cunoaștem și el nu este compus din cele două jumătăți carteziene: „corpul lipsit de gândire" și „gândul lipsit de corp". În ceea ce privește omul real, ambele sunt abstracțiuni la fel de false. Și din două abstracțiuni la fel de false, firește, nu poți modela omul real, gânditor...

Aceasta este adevărata „piatră de temelie " a întregului sistem, un adevăr foarte simplu care poate fi ușor de înțeles.

El nu se gândește la un „spirit" special, domiciliat de Dumnezeu în corpul uman ca la o locuință temporară (și direct, așa cum învăța Descartes, în spațiul „glandei pineale" din creier), ci *la corpul* însuși . *Gândul* este o proprietate, un mod de existență al corpului, ca extensie a sa, adică ca configurație a sa spațială și poziție a sa printre alte corpuri.

Această idee simplă și profund precisă este exprimată de Spinoza, în limbajul timpului său, astfel: gândirea și extensia nu sunt două substanțe speciale, așa cum învăța Descartes , ci doar două atribute ale uneia și aceleiași substanțe; nu sunt două obiecte speciale, care pot exista izolat, complet independente unul de celălalt, ci doar două aspecte distincte și chiar opuse, sub care *apare acelaşi lucru,* două moduri distincte de existență, două forme de manifestare a ceva al treilea.

Care este al treilea lucru? Natura reală infinită , răspunde Spinoza. Ea se extinde, precis, în spațiu și gândește. Întreaga dificultate a metafizicii carteziene provine din faptul că diferența specifică dintre lumea reală și lumea imaginată, gândită, este considerată în extensie, în determinarea geometrică spațială. Între timp, extensia, ca atare, există tocmai doar în imaginație, doar în gândire. Căci, *ca atare,* ea nu poate fi gândită decât sub formă de vid, adică sub o formă pur negativă.

ca o absență completă a oricărei forme geometrice specifice. Atribuind naturii doar proprietăți geometrice spațiale, ei o concep și ca fiind defectuoasă, așa cum spunea Spinoza; adică, îi neagă prematur una dintre perfecțiunile sale inerente. Și apoi se întreabă cum i-ar putea fi adăugată înapoi perfecțiunea pe care au luat-o din natură.

Același raționament se aplică și gândirii. Gândirea, ca atare, este aceeași falsă abstracție ca și vidul. În practică, este doar o proprietate, un predicat, un atribut al acelui corp căruia îi aparțin determinările spațiale. Cu alte cuvinte, se pot spune foarte puține despre gândire ca atare: nu este o realitate existentă independentă *și* separată de corpuri, ci doar un mod de existență al corpurilor naturii. Ceea ce există cu adevărat nu este gândirea și spațiul în sine, ci doar corpurile naturii, legate între ele prin lanțurile de interacțiune într-un întreg infinit și nelimitat care le posedă pe amândouă.

Gândirea lui Spinoza, printr-o simplă răsturnare de situație, taie nodul gordian al „problemei psihofizice", care chinuie, cu insolubilitatea sa mistică, o masă de teoreticieni și școli filosofice, psihologice și fiziologice (ale activității nervoase superioare), precum și alte științe înrudite, obligate într-un fel sau altul să atingă delicatul subiect al relației dintre „gând" și „corp", dintre „spirit" și „material ", dintre „ideal" și „real" etc.

Espinosa arată că această problemă nu poate fi rezolvată pur și simplu pentru că a fost pusă într-un mod complet fals. Și într-o astfel de formulare nu există nimic altceva decât un produs al

imaginației.

Natura, în special *în om,* îndeplinește cel mai clar acțiunea pe care o numim în mod obișnuit „gândire". În om, sub forma omului, în persoana sa, *natura însăși* gândește și nu este deloc o ființă singulară sau un principiu care vine din exterior pentru a se stabili în existența sa. Prin urmare, în om, natura *însăși* gândește, se înțelege *pe sine, se* simte *și* acționează asupra *sa.* Iar „judecata", „conștiința", „reprezentarea", „senzația" , „voința" *și* toate celelalte acțiuni singulare pe care Descartes le-a definit drept „moduri de gândire" sunt pur și simplu moduri diferite de a revela una dintre proprietățile inalienabile ale naturii, unul dintre atributele sale inerente.

Dar dacă gândirea este întotdeauna acțiune, îndeplinită, așadar, de un corp spațial natural specific, atunci ea însăși este acțiune, exprimată tot spațial . Tocmai din acest motiv, între gândire și acțiunea corporală nu există și nici nu poate exista relația *cauză-efect* pe care o căutau cartezienii. Nu au găsit-o.

Au căutat-o pentru simplul motiv că o astfel de relație în natură nu există și nu poate exista; au căutat, prin urmare, ceea ce nu există în realitate. Și pur și simplu nu poate exista, deoarece gândirea și corpul nu sunt două lucruri distincte care există izolat și pot, prin urmare, interacționa, ci sunt *unul și același lucru,* doar exprimate în două moduri diferite sau examinate din două aspecte diferite.

Între corp și gândire nu există o relație cauză-efect, ci mai degrabă o relație între un organ (adică corpul organizat spațial) și propriul său mod de acțiune. Corpul gânditor nu poate provoca schimbări *în* gândire, nu poate influența *gândirea* , deoarece existența sa ca ființă „gânditoare" *este ea însăși gândire* . Dacă corpul gânditor este inactiv, va înceta să mai fie un corp gânditor; va fi pur și simplu un corp. Dacă acționează, nu va acționa în niciun fel *asupra* gândirii, deoarece însăși acțiunea sa este gândire.

Întrucât gândirea este acțiune exprimată spațial, ea nu poate fi separată de corpul care o efectuează, ca o „substanță" specială distinctă de aceasta, așa cum bila este separată de ficat sau sudoarea de glandele sudoripare. Gândirea *nu este produsul* acțiunii, ci *acțiunea însăși,* considerată în momentul realizării sale, așa cum, de exemplu, mersul este modul de acțiune al picioarelor, al cărui „produs" rezultă...

EL

spațiul traversat. Așa este și aici. Produsul net sau rezultatul gândirii poate fi, exclusiv, schimbarea exprimată spațial, fixată spațial și geometric într-unul sau altul corp, sau în poziția sa față de alte corpuri. Ar fi absurd să vorbim aici despre unul care îl provoacă pe celălalt. Gândul nu provoacă schimbarea exprimată spațial în corp, ci există prin el (în interiorul lui) și invers: cea mai mică schimbare în interiorul acestui corp, cauzată de influența altor corpuri asupra lui, este imediat exprimată pentru el ca o anumită mutabilitate în modul său de acțiune, adică în gândire.

Poziția formulată aici este extrem de importantă, de altfel, deoarece exclude în mod direct orice posibilitate de interpretare a acesteia în sensul mecanicist al materialismului vulgar , și anume: identificarea gândirii cu procesele materiale care se produc în interiorul *corpului* gânditor (capul, *cortexul* cerebral), înțelegând, însă , că gândirea se realizează tocmai prin aceste procese.

Spinoza înțelege clar că în interiorul corpului gânditor, sub forma unor schimbări spațio-structurale, se exprimă și se realizează un anumit gând, nu unul care se produce în afara și independent de ele și invers: în schimbările gândului , mișcările imanente ale corpului în care acestea se produc nu sunt deloc exprimate .

Ele izvorăsc. Prin urmare, nici gândirea nu poate fi înțeleasă examinând, oricât de exactă și meticuloasă, acele schimbări geometrice spațiale în care se exprimă în creier și nici, dimpotrivă, schimbările geometrice spațiale din țesutul cerebral nu pot fi înțelese, nici măcar prin cea mai detaliată examinare a compoziției ideilor. Nu poate fi înțeleasă cu precizie pentru că acestea sunt *unul și același lucru,* doar exprimate în două moduri diferite, repetă Spinoza iar și iar.

A încerca să explici un lucru prin altul echivalează, sincer, cu a duplica descrierea anterioară a aceluiași fapt neînțeles și de neînțeles. Și, deși avem două descrieri complet adecvate, echivalente, *ale aceluiași eveniment ,* acesta rămâne în afara ambelor descrieri , precum acel „al treilea", acel „același lucru" care, ca și înainte, nu este nici înțeles, nici explicat. Căci a explica, a înțelege corect, evenimentul descris de două ori (o dată în limbajul „fizicii creierului" și din nou în limbajul „logicii ideilor") este posibil numai dacă se dezvăluie *cauza* care provoacă evenimentul descris, dar neînțeles .

Berkeley îl indică pe Dumnezeu drept cauză. La fel și Descartes, Malebranche și Geulincx. Materialistul vulgar încearcă să explice totul prin efecte pur mecanice ale lucrului exterior asupra organelor de simț și

asupra țesutului cerebral. Ia drept cauză „lucrul" concret, obiectul unic, care la un moment dat influențează organizarea noastră corporală, provocând schimbarea corespunzătoare în corpul nostru, pe care o experimentăm intern ca propriul nostru gând.

Respingând prima explicație ca o capitulare a filosofiei în fața alianței teologico-religioase, Spinoza se referă foarte critic la explicația superficială materialistă - mecanicistă - a cauzei gândirii. El înțelege foarte bine că aceasta este doar o „parte" a explicației, care lasă în întuneric chiar dificultățile care l-au determinat pe Descartes să-l introducă pe Dumnezeu în explicație.

Pentru a explica fenomenul pe care îl numim „gândire" și pentru a-i descoperi adevărata *cauză* , trebuie să-l includem în lanțul de evenimente *din care apare ca o necesitate și/sau din întâmplare.* Este evident că „începutul" și „sfârșitul" acestui lanț nu se află în corpul gânditor, ci mult mai departe, dincolo de limitele sale.

A declara drept cauză a gândirii un fapt izolat, unic, senzorial-perceptiv, care ne sare în ochi la un moment dat, sau chiar o masă de astfel de fapte, înseamnă a nu explica absolut nimic. Căci același fapt își exercită influența (să zicem, mecanică sau luminoasă) și asupra unei pietre. Totuși, în piatră, acțiunea, determinată de noi ca „gând", nu apare deloc. Prin urmare, pentru explicație, trebuie să includem și relațiile de cauză și efect, pe care propria noastră organizare fizică, capabilă - spre deosebire de piatră - să gândească, adică să refracte influențele externe, să le transforme în interiorul ei,

ca o necesitate, trebuie să le genereze. Această organizare este astfel capabilă, în acest fel, să gândească, adică să refracte influențele externe, să le transforme în interiorul ei, astfel încât acestea să fie experimentate de corpul gânditor nu numai ca schimbări care apar în interiorul său, ci și ca lucruri exterioare, ca forme ale lucrurilor care există în afara corpului gânditor .

Dacă acțiunea produsă asupra retinei ochiului nostru de către un fascicul de lumină reflectat de Lună este percepută de ființa gânditoare nu doar ca o iritație mecanică în interiorul ochiului, ci *ca forma lucrului în sine ,* ca un disc lunar suspendat în spațiu în afara ochiului, atunci înseamnă că eu - ființa gânditoare - experimentez direct nu influența produsă de lucrul extern, ci ceva cu totul diferit: forma (adică configurația geometrică spațială) și poziția acestui corp extern, care a apărut în noi ca urmare a influenței mecanice sau luminoase. Aceasta este enigma și esența gândirii ca mod de acțiune al corpului gânditor, spre deosebire de corpul non-gânditor. Este ușor de înțeles că un corp, prin acțiunea sa, provoacă schimbări într-un alt corp; acest lucru poate fi explicat folosind conceptele fizicii. Este dificil de explicat și imposibil din punctul de vedere al conceptelor „pur" fizice (și pe vremea lui Spinoza, chiar și al celor „pur" mecanice, geometrice), cum și de ce corpul gânditor experimentează și percepe acțiunea cauzată de un corp extern în interiorul său *ca corp extern, ca* configurație și poziție a sa în spațiu, și nu ca aceste momente ale corpului gânditor.

Aceasta este, în termeni generali, enigma în jurul

căreia Leibniz și Fichte și-au croit creierii mai târziu. Dar Spinoza găsește o soluție pe deplin rațională, deși doar una teoretică generală. El înțelege foarte bine că această problemă nu poate fi rezolvată complet și definitiv decât printr-o investigație foarte concretă, chiar anatomo-fiziologică, a mecanismelor materiale prin care corpul gânditor (creierul) reușește să producă (din punctul de vedere al conceptelor pur geometrice) o adevărată slăbiciune mistică, de neînțeles. Dar faptul că produce o astfel de slăbiciune - la vederea *lucrului* - și nu mutațiile din particulele retinei și creierului pe care acest lucru le-a provocat în interiorul său cu influența sa luminoasă, este un fapt incontestabil care necesită o explicație fundamentală, care să indice, în termeni generali, un studiu ulterior, mai concret.

Ce poate spune categoric aici filosoful, care rămâne filosof, fără a se transforma într-un fiziolog, anatomist sau optician?

A o afirma cu precizie, fără a recurge la imaginație, fără a încerca să construiești mecanisme ipotetice în fantezie, cu ajutorul cărora „s-ar putea realiza" trucul menționat anterior. A o afirma, bazându-se pe temelia solidă a unor fapte stabilite, publice anterioare și independente de orice investigație fiziologică concretă a mecanismelor interne ale ființei gânditoare și imposibil de infirmat sau de pus la îndoială prin orice examinare ulterioară a interiorului ochiului și craniului.

În acest caz particular, deși foarte caracteristic , apare o altă problemă, mai frecventă: relația filosofiei - ca știință specială - cu investigațiile științifice și naturale concrete. Poziția lui Spinoza asupra problemei care ne preocupă nu poate fi explicată de la bun început pornind de la ideea pozitivistă conform căreia filosofia își face invariabil toate marile progrese doar prin „sinteza pur empirică a succeselor științelor naturale contemporane cu ea". Căci științele naturii nu au abordat soluția problemei care ne preocupă nici în secolul al XVII-lea, secolul lui Spinoza, nici măcar în timpul nostru, trei sute de ani mai târziu. Mai mult, științele naturii din acea vreme nici măcar nu bănuiau existența unei astfel de probleme și, dacă o bănuiau, cunoșteau doar formularea ei teologică. Cât despre „spirit" și, în general, cât despre ceea ce într-un

O altă abordare era legată de viața „spirituală” sau psihică. Naturaliștii acelei epoci, chiar și cei eminenți precum Isaac Newton, erau prizonierii iluziilor teologice și religioase predominante. Ei lăsau viața „spirituală” și „morală” în întregime în mâinile Bisericii și îi recunoșteau cu supunere autoritatea. Ei erau interesați exclusiv de caracteristicile mecanice ale lumii înconjurătoare. Și tot ceea ce era inexplicabil dintr-un punct de vedere pur mecanic nu era supus unei explicații științifice; era inclus în întregime în sfera competenței religioase.

Și dacă Spinoza ar fi încercat cu adevărat să-și structureze sistemul filosofic folosind metoda - recomandată de pozitivismul de astăzi, nu este greu de imaginat ce fel de „sistem” ar fi adus pe lume. Ar fi compilat doar „ideile generale” pur mecanice și mistico-religioase care i-au călăuzit pe toți (sau aproape toți) naturaliștii timpului său. Spinoza a înțeles foarte clar că misticismul teologico-religios este un complement inevitabil al înțelegerii pur mecanice (geometrico-matematice) a universului - adică punctul de vedere care consideră că singurele proprietăți „obiective” ale lumii reale sunt doar formele geometrice spațiale și relațiile dintre corpuri. Spinoza este minunat pentru că nu a rămas în urma științelor naturale ale timpului său - adică, în urma gândirii mecaniciste unilaterale a figurilor de frunte ale științei de atunci - și pentru că a supus această metodă de gândire unei critici profunde și bine fundamentate din perspectiva conceptelor specifice filosofiei ca știință distinctă. Friedrich Engels a subliniat clar și categoric această particularitate a gândirii lui Spinoza: „Este necesar

să subliniem marile merite ale filosofiei vremii care, în ciuda limitelor științelor naturale contemporane, nu s-a rătăcit și — începând cu Spinoza și terminând cu marii materialiști francezi — s-a străduit cu tenacitate să explice lumea pornind de la lumea însăși și lăsând justificarea detaliată a acestei idei în seama științelor naturale ale viitorului [13]. ”

Prin urmare, Spinoza a intrat cu drept deplin în istoria științei, ca participant la dezvoltarea ei, alături de Galileo și Newton, și nu ca un epigon al lor, repetând doar „ideile generale” care puteau fi extrase din operele lor. El a investigat realitatea dintr-un punct de vedere filosofic special și nu a „sintetizat” rezultatele deja cunoscute ale cercetărilor altora; nu s-a limitat la asamblarea ideilor generale ale științei timpului său și a - metodelor sale caracteristice de investigare și nici nu a sintetizat metodologia și logica științei contemporane. El a înțeles că o astfel de cale duce filosofia, ca știință, într-o mlaștină, condamnând-o la rolul unui convoi, purtând propriile „idei și metode generale” în coada armatei atacatoare, inclusiv toate iluziile și prejudecățile conținute în acele idei și metode...

Aceasta explică dezvoltarea de către el a unor „idei și metode generale de gândire” pe care științele naturale ale timpului său nu le atinseseră încă, înzestrendu- le astfel cu științele naturale ale viitorului. Măreția lor a fost recunoscută trei secole mai târziu de Albert Einstein, care a scris că ar

---

■ F. Engels. *Introducere la „Dialectica naturii ”.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 20, p. 350.

prefera ca „bătrânul Spinoza" să fie arbitru al disputei sale cu Niels Bohr pe teme fundamentale ale mecanicii cuantice, mai degrabă decât pe Carnap sau Russell, care aspiră la rolul de „filosofi ai științei moderne", care se referă cu dispreț la filosofia lui Spinoza ca la un punct de vedere „depășit" „pe care nici știința, nici filosofia nu îl pot accepta în timpul nostru [14]". Înțelegerea lui Spinoza asupra gândirii ca acțiune a aceleiași naturi căreia îi corespunde și extensia este o axiomă a adevăratei filosofii moderne din secolul nostru, spre care adevărata știință înclină din ce în ce mai mult și în mod conștient în timpul nostru, în ciuda tuturor încercărilor de a discredita acest punct de vedere al adevăratului materialism.

Soluția genială a lui Spinoza la problema relației dintre gândire și lumea corpurilor în spațiul din afara gândirii (adică, în afara minții umane), formulată ca o teză - „gândirea și extensia nu sunt două substanțe, ci doar două atribute ale uneia și aceleiași substanțe" - este greu de supraestimat. Această soluție respinge imediat toate interpretările și investigațiile posibile ale gândirii conform logicii speculațiilor spiritualiste și dualiste, permițând o ieșire reală din impasul dualismului suflet-corp și din impasul specific hegelienilor. Nu este o coincidență faptul că ideea profundă a lui Spinoza a putut fi pe deplin apreciată, pentru prima dată, doar de materialiștii dialectici Marx și Engels. Ea era dincolo de înțelegerea lui Hegel. În acest punct crucial, am revenit încă o dată la punctul de

[14]B. Russell. *Istoria filosofiei occidentale.* Londra , 1946, p. 601.

vedere al lui Descartes, la teza conform căreia „gândirea pură", „incorporală - nu extinsă", este *cauza activă* a tuturor schimbărilor care apar în „corpul gânditor al omului": în materia creierului, a organelor de simț, în limbaj, în atitudini și în rezultatele acestora, inclusiv aici instrumentele de muncă și evenimentele istorice.

Din punctul de vedere al lui Spinoza, gândirea, înainte *și în afara exprimării sale spațiale în materia care îi este propice, pur și simplu* nu există. Prin urmare, toate afirmațiile despre gândirea care apare mai întâi și apoi caută material propice întrupării sale , preferând corpul uman cu creierul său ca fiind materialul cel mai convenabil și flexibil; toate afirmațiile despre gândirea care apare mai întâi și apoi „se exprimă în cuvinte", în „termeni" și „opinii" și ulterior în acțiuni, evenimente și produsele acestora - toate astfel de afirmații, din punctul de vedere al lui Spinoza, sunt pur și simplu absurde sau, ceea ce echivalează cu același lucru, doar atavisme ale ideii teologico-religioase a „sufletului incorporeal" ca fiind cauza activă a acțiunilor corpului uman. Cu alte cuvinte, singura alternativă la abordarea spinozistă ar fi ideea că gândirea poate exista undeva, mai întâi *în afara corpului gândirii* și independent de acesta, și abia apoi se „manifestă" în acțiunile acestui corp.

Deci, ce este gândirea? Cum putem găsi răspunsul exact la această întrebare - adică, cum putem da o definiție științifică a acestui concept , în loc să enumerăm pur și simplu toate acțiunile pe care le grupăm în mod obișnuit sub acest nume: judecată, voință, imaginație etc., așa cum a făcut

Descartes? Din poziția lui Spinoza, reiese o recomandare absolut certă: dacă gândirea este *un mod de acțiune al corpului gânditor,* atunci pentru a defini gândirea trebuie să investigăm meticulos modul acțiunilor corpului gânditor, diferențiindu-l de modul acțiunilor -

nes (ale modului de existență și mișcare) ale corpului non-gânditor. Și în niciun caz nu ar trebui investigată structura sau textura spațială a acestui corp în starea sa inactivă. Căci corpul gânditor, atunci când se află într-o stare inactivă, nu mai este un corp gânditor, atunci este pur și simplu un „corp".

Investigarea mecanismelor materiale (determinate spațial) prin care gândirea se desfășoară în corpul uman - adică studiul anatomo-fiziologic al creierului - este, desigur, o problemă științifică extrem de interesantă. Dar chiar și cel mai complet succes al său nu are nicio legătură directă cu răspunsul la întrebarea pusă: „Ce este gândirea?" Căci aici se pune altceva. Întrebarea nu este despre cum sunt structurate picioarele, capabile să meargă, ci mai degrabă ce este mersul? Ce este gândirea ca acțiune, chiar dacă inseparabilă de mecanismele materiale prin care este realizată, fără a fi deloc identică cu aceste mecanisme? Într-un caz, întrebarea se referă la structura organului, iar în celălalt, la funcția pe care o îndeplinește. Se înțelege, firește, că „structura" trebuie să fie astfel încât să poată îndeplini funcția corespunzătoare: picioarele sunt structurate astfel încât să poată merge, dar nu astfel încât să poată gândi. Cu toate acestea, cea mai completă descriere a *structurii organului* - adică descrierea sa în starea sa *inactivă* - Nu are dreptul să se dea drept nimeni, chiar dacă este

o descriere aproximativă, prin *funcția pe* care o îndeplinește, prin descrierea *actului real* pe care îl săvârșește.

Pentru a înțelege modul de acțiune al corpului gânditor, trebuie examinat modul de interacțiune activă a sa cauză-efect cu alte corpuri „gânditoare" și „negânditoare", și nu structura sa internă, nici corelațiile geometrico-spațiale care există între celulele corpului său, între organele plasate în interiorul corpului său.

Diferența cardinală dintre modul de acțiune al corpului gânditor și modul de mișcare al oricărui alt corp a fost foarte clar evidențiată, dar nu înțeleasă de Descartes și cartezieni. Ea constă în faptul că corpul gânditor trasează (construiește) activ forma (traiectoria) mișcării sale în spațiu, în conformitate cu forma (configurația și poziția) *unui alt corp,* forma mișcării sale (acțiunea sa) fiind în concordanță cu forma acestui alt corp și, într-adevăr, cu *oricare altul.* Prin urmare, forma proprie, specifică de acțiune a corpului gânditor constă în *universalitate,* în chiar acea proprietate pe care Descartes a subliniat-o tocmai ca principală diferență între acțiunea umană și acțiunea automatului care îi copiază superficialitatea; adică , mecanismul adaptat structural pentru un cerc limitat sau altul de acțiuni, chiar mai bine decât omul, dar tocmai din acest motiv incapabil să facă „toate celelalte".

Astfel, mâna umană se poate mișca sub forma unui cerc, a unui pătrat sau a oricărei alte figuri geometrice, oricât de complicată și capricioasă ar fi, dezvăluind că nu a fost *predeterminată structural și anatomic* pentru niciuna dintre „acțiunile" menționate anterior și *tocmai din acest motiv* este capabilă să efectueze *oricare dintre ele.* Acest lucru o distinge, să zicem , de compas, care desenează un cerc mult mai precis decât mâna, dar, invers, nu poate desena un triunghi sau un pătrat... Cu alte cuvinte, acțiunea (chiar și sub forma deplasării spațiale, în cel mai simplu și evident caz) corpului „negânditor" este determinată de propriul său *mecanism intern,* de „natura " sa și nu corespunde deloc formei altor corpuri printre care se mișcă. Prin urmare, fie rupe formele altor corpuri, fie se rupe ea însăși la coliziune cu un obstacol insurmontabil.

Omul — un corp gânditor — își construiește mișcarea după forma oricărui alt corp. El nu așteaptă ca rezistența insurmontabilă a altor corpuri să îl forțeze să se abată de la calea sa; corpul gânditor conturează liber orice obstacol în cel mai complicat mod. *Capacitatea de a-și construi activ propria acțiune după forma oricărui alt corp,* de a alinia activ forma mișcării sale în spațiu cu forma și aranjamentul tuturor...

În alte corpuri, este considerată de Espinosa ca o trăsătură distinctivă a corpului gânditor, ca o trăsătură specifică a acțiunii pe care o numim - „gândire", „rațiune".

Ca atare, această capacitate are gradațiile și nivelurile sale de „perfecțiune", manifestându-se la om în cel mai înalt grad, cu siguranță într-o măsură mult mai mare decât la orice altă creatură pe care o cunoaștem. Cu toate acestea, omul nu este absolut separat de creaturile inferioare prin granița de netrecut pe care Descartes a tras-o între ele cu conceptul său de „suflet". Acțiunile animalelor, în special ale celor superioare, se încadrează, deși într-o măsură limitată, în definiția gândirii dată de Spinoza.

Acesta este un punct foarte important, a cărui examinare prezintă cel mai actual interes. Conform lui Descartes, animalul nu este altceva decât un automat; adică toate acțiunile sale sunt predeterminate de organizarea corporală înnăscută pregătită pentru el și de aranjamentul organelor situate în corpul său. Prin urmare, ele pot și trebuie explicate complet într-o schemă: influență externă - mișcarea părților interne ale corpului - reacție externă. Aceasta din urmă este acțiunea (mișcarea) reciprocă a corpului, provocată de acțiunea externă, care, în esență, este transformată doar prin funcționarea părților interne ale corpului, acțiuni care se desfășoară, de asemenea, conform unei scheme riguroase.

programat în organizarea sa. Aici analogia cu funcționarea mecanismului autopropulsat este completă: apăsarea butonului — funcționarea pieselor din interiorul mecanismului — mișcarea pieselor sale externe. O astfel de explicație exclude necesitatea unui „suflet" necorporal, deoarece totul este explicat minunat fără intervenția sa. Aceasta este, pe scurt, schema teoretică a reflexului, care a fost dezvoltată în științele naturii de Sechenov și Pavlov două sute de ani mai târziu.

Însă această schemă nu este aplicabilă omului ; Descartes însuși a înțeles foarte bine acest lucru, deoarece în lanțul evenimentelor (acțiunea externă - funcționarea organelor interne ale corpului conform unei scheme pregătite, programate structural în cadrul lor - reacția externă) intervine arbitrar, introducând o pană, o verigă complementară: „reflecția", rupând lanțul pregătit și apoi unind din nou capetele sale rupte, de fiecare dată într-un loc diferit, de fiecare dată în funcție de condiții și circumstanțe noi ale acțiunii externe, neprevăzute dinainte de nicio *schemă ad-hoc.* Iar „reflecția" este tocmai acea acțiune externă, - neexprimată în niciun fel, care vizează *restructurarea însăși schemelor de transformare* a influenței inițiale asupra acțiunii reciproce. Aici, *corpul se are pe sine ca obiect al acțiunilor sale.*

La om, mecanismele de „acțiune"

„Răspunsul" nu este deloc legat de simpla „apăsare a butonului corespunzător" imediat ce experimentează o acțiune externă. Înainte de a răspunde, reflectează; adică nu acționează imediat conform uneia sau alteia *scheme ad-hoc,* precum un automat sau un animal, ci mai degrabă analizează critic schema acțiunilor iminente, clarificând în ce măsură aceasta corespunde cerințelor fiecărei noi condiții și corectând activ, chiar reconstruind întreaga structură a acțiunilor viitoare, schema sa, în conformitate cu circumstanțele externe, cu formele lucrurilor.

Și întrucât aceste forme ale lucrurilor și circumstanțele acțiunii constituie, în general, o cantitate infinită, atunci „sufletul" (adică „reflecția") trebuie să fie capabil de o cantitate infinită de acțiuni. Totuși, este imposibil să se prevadă în avans o cantitate infinită de acțiuni, sub forma unor *scheme corporale programate ad-hoc.* Gândirea este, de asemenea, capacitatea de a construi și reconstrui activ scheme de acțiune externă în funcție de orice nouă coincidență de circumstanțe și nu de a acționa conform unei *scheme ad-hoc,* așa cum face un automat sau orice corp neînsuflețit.

Deși rațiunea este un instrument universal, capabil să servească în orice fel de circumstanțe, aceste organe („corporale" - *IE)* necesită o anumită dispoziție specială pentru a îndeplini fiecare acțiune specifică [15]- spune Descartes. Prin urmare, nu este posibil să ne imaginăm organul gândirii -

[15]Descartes. *Discours de la méthode,* Parts, 1950, p. 90.

corporal , ca o structură organizată în spațiu. Căci, în acest caz, ar fi necesar să presupunem că acesta conține tot atâtea scheme de acțiune programate structural *ad-hoc* câte lucruri externe, combinații - ale acestora și circumstanțe care s-ar putea găsi în calea acțiunii corpului gânditor - adică, în general, o cantitate infinită. „Din aceasta este clar că, din punct de vedere moral, este imposibil să existe suficiente organe într-o mașină pentru a o obliga să acționeze în toate circumstanțele vieții în același mod în care rațiunea ne permite să acționăm”, [16]adică, conformându-se din nou de fiecare dată la orice condiții și circumstanțe externe de acțiune , infinite în cantitatea lor. (Cuvântul „moral”, care apare în această propoziție, nu înseamnă deloc inadmisibilitate „din punctul de vedere al moralității”, „al principiilor morale”; „moral” în franceză înseamnă „spiritual”, „intelectual”).

Spinoza ia în considerare motivele perfect rezonabile care l-au determinat pe Descartes să accepte conceptul de „suflet”. Dar de ce să nu presupunem că organul gândirii, rămânând în întregime corporal și, prin urmare, incapabil să conțină schemele *ad-hoc* ale acțiunilor sale prezente și viitoare, *inerente sale,* împreună cu structura sa corporală organizată, este capabil să le construiască activ din nou de fiecare dată, în conformitate cu forma și aranjamentul „lucrurilor exterioare”? De ce să nu presupunem că lucrul gânditor este structurat într-un mod singular: neavând în sine nicio schemă *ad-hoc* de acțiune,

[0] Ibidem.

acesta acționează, tocmai din acest motiv, în conformitate cu orice schemă îi este dictată la un moment dat de formele și combinațiile altor corpuri care se află în afara lucrului gânditor? Căci acesta este rolul sau funcția reală a lucrului gânditor, determinarea funcțională a gândirii, singura care corespunde faptelor și care nu poate fi dedusă din analiza structurală a organului în care și cu ajutorul căruia (gândirea) se realizează. Mai mult, determinarea funcțională a gândirii ca acțiune după forma oricărui *alt lucru* ghidează și studiul structural spațial al lucrului gânditor, adică, în - special, al creierului. În lucrul gânditor este necesar să se dezvăluie și să se descopere tocmai acele particularități structurale care îi permit să-și îndeplinească funcția specifică, adică să acționeze nu conform schemei propriei organizări, ci conform schemei structurii și aranjamentului tuturor celorlalte corpuri, inclusiv al său.

Evident, așa funcționează abordarea.

Materialist în investigarea gândirii . Aceasta este adevărata determinare funcțională materialistă a gândirii, sau determinarea ei ca funcție activă a corpului naturii, organizată într-un mod special, care indică atât logică (spre sistemul determinărilor funcționale ale gândirii), cât și fiziologia creierului (spre sistemul de concepte care reflectă structura materială a organului în care și cu ajutorul căruia se îndeplinește această funcție), investigația cu adevărat științifică a problemei gândirii și care exclude orice posibilitate de interpretare a gândirii și a relației ei cu creierul conform logicii speculațiilor spiritualiștilor și dualiștilor și a speculațiilor mecaniciștilor vulgari.

Pentru a înțelege gândirea ca funcție, adică ca mod de acțiune al lucrului gânditor în lumea tuturor celorlalte lucruri, este necesar să depășim limitele studierii a ceea ce și cum se întâmplă în corpul gânditor (fie că este vorba de creierul omului sau de omul în ansamblu, care posedă un creier, este irelevant) și să examinăm sistemul real în cadrul căruia se realizează această funcție, sistemul de relații: *corpul gânditor și obiectul său.* Mai mult, aceasta nu înseamnă orice obiect singular, în conformitate cu a cărui formă acțiunea corpului gânditor a fost organizată într-un caz particular sau altul , *ci orice obiect* în general și, în mod corespunzător, orice „acțiune mentală”.

posibil sau acțiune în conformitate cu forma obiectului său.

Prin urmare, este posibil să înțelegem gândirea doar prin investigarea modului acțiunilor sale în cadrul sistemului: corpul gânditor - natura în ansamblu (pentru Spinoza, natura însăși este „substanță", natura însăși este „Dumnezeu"). Dacă studiem sistemul de cel mai mic volum și scară, adică relația corpului gânditor cu o sferă vastă, dar limitată, de „lucruri" și formele lor, nu vom înțelege ce este gândirea *în general,* în plenitudinea posibilităților sale legate de natura sa; abia vom înțelege modul limitat de gândire care apare într-un caz dat și, din această cauză, vom accepta ca definiții științifice *ale gândirii în general* doar definițiile unui *caz particular* de gândire , doar „modul" său, conform terminologiei lui Spinoza.

Esența problemei este, așadar, că „în conformitate cu natura", corpul gânditor nu este deloc legat prin organizarea sa structurală anatomică de vreun mod particular de acțiune, de vreo formă particulară a corpurilor externe, oricare ar fi acestea. El este legat de ele, dar numai în momentul prezent și în niciun caz secular sau pentru totdeauna. Modul acțiunilor sale are un caracter universal clar și manifest; adică, se extinde constant, cuprinzând lucruri mereu noi și formele lor, adaptându-se la ele într-un mod activ și maleabil.

De aceea, Spinoza definește gândirea ca *un atribut al substanței* și nu ca un *mod,* nu ca un caz particular. Tocmai din acest motiv, el afirmă, în limbajul secolului său, că singurul sistem în care

gândirea apare ca o necesitate, și nu din întâmplare , ceea ce s-ar putea să nu fie, nu este un corp singular , nici măcar un cerc, oricât de larg, de astfel de corpuri, ci numai și exclusiv *natura în ansamblu.* Un corp individual posedă gândirea doar în virtutea întâmplării, a confluenței circumstanțelor . Intersecția și combinarea maselor în lanțul cauzei și efectului pot duce într-un caz la apariția corpului gânditor, iar în altul, la simpla apariție a unui corp, a unei pietre, a unui copac etc. Astfel, corpul individual - chiar și cel uman - nu posedă deloc gândirea ca o necesitate. Doar natura în ansamblu este acel sistem care posedă toate perfecțiunile sale, inclusiv gândirea, ca o necesitate absolută, deși nu realizează această perfecțiune în fiecare corp singular, nici în fiecare moment de timp, nici în fiecare dintre modurile sale.

Prin definirea gândirii ca atribut, Spinoza se ridică deasupra oricărui reprezentant al materialismului mecanicist și își anticipează secolul cu cel puțin două sute de ani, enunțând teza formulată de Engels cu alte cuvinte: „ ...Dar lucrul amuzant este că mecanismul (inclusiv materialismul secolului al XVIII-lea) nu derivă din necesitatea abstractă și nici, prin urmare, din întâmplare. Faptul că materia se dezvoltă din sânul său, creierul gânditor al omului, constituie, pentru el, pură întâmplare, chiar dacă, oriunde se întâmplă acest lucru, este condiționat pas cu pas de necesitate. În realitate, natura materiei este cea care poartă cu sine progresul spre dezvoltarea ființelor gânditoare, motiv pentru care se întâmplă în mod necesar ori de câte ori sunt îndeplinite condițiile

necesare pentru aceasta (care nu sunt, în mod necesar, întotdeauna și peste tot aceleași) ” [17].

Așa se deosebește materialismul sensibil, dialectic, de materialismul mecanicist, care recunoaște și acceptă o singură varietate de „necesitate” – în special, cea descrisă în limbajul fizicii și matematicii, interpretată mecanic. Căci numai natura în ansamblu, cuprinzând tot ceea ce este infinit în spațiu și timp, *care își generează* propriile forme particulare din ea însăși, posedă în fiecare moment al timpului, deși nu în fiecare punct al spațiului, *„întreaga bogăție a atributelor sale”* – adică proprietăți care sunt reproduse în compoziția sa ca o necesitate, și nu ca o coincidență, un eveniment aleatoriu și minunat care s-ar putea să nu se întâmple.

Din aceasta se naște, logic și inevitabil, teza că „ ...materia va fi veșnic aceeași în toate transformările sale, că niciunul dintre atributele sale nu se poate pierde vreodată și că, prin urmare, cu aceeași necesitate de fier cu care trebuie să-și extermine creația superioară de pe Pământ, mintea gânditoare , trebuie să o recreeze în altă parte și în alt moment”.[18] [19].

Și în aceeași poziție se află „bătrânul Spinoza”. Această împrejurare, se pare, i-a dat lui Engels motive să răspundă categoric și fără echivoc la întrebarea lui Plehanov : „Deci, *după tine”, am*

---

[17] F. Engels. *Dialectica naturii.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 20, pp. 523-524.

[18] F. Engels. *Introducere în „La Dialéctica de la Naturaleza ”.* C. Marx și F. Engels. *opere,* t. 20, p. 363.

[19] J. Plejánov. *Operele* t. XI. M.-L., 1928, p. 26.

întrebat , „ *bătrânul Spinoza avea dreptate când spunea că gândirea și extensia nu sunt altceva decât două atribute ale aceleiași substanțe ? ”* „Bineînțeles ”, a răspuns Engels , *„bătrânul Spinoza avea perfectă dreptate. ”* [5]

Definiția lui Spinoza înseamnă următoarele: că în om , ca în orice altă creatură gânditoare posibilă, există gândirea , aceeași materie care în alte cazuri (în alte moduri) doar „se extinde” sub formă de piatră sau orice alt „ corp negânditor ”; că gândirea nu poate fi în realitate separată de materia universală, opunându-i-se

Ea însăși, sub forma unui „spirit”, a întruchipat o ființă singulară, care este (considerată) propria sa perfecțiune. Exact așa l-au înțeles pe Spinoza Herder și Goethe, La Mettrie și Diderot, Marx și Plcjanov, toți marii „spinoși”, chiar și tânărul Schelling.

Aceasta, subliniem din nou, este poziția metodologică generală care i-a permis mai târziu lui Lenin să declare că la baza materiei se poate presupune în mod rezonabil o proprietate asemănătoare, deși nu identică, senzației: proprietatea reflexiei. Gândirea, potrivit lui Lenin, este cea mai înaltă formă de dezvoltare a acestei proprietăți universale, adică a atributului, extraordinar de importantă pentru materie. Și dacă acest atribut extrem de important al materiei este negat, atunci materia însăși va fi concepută, așa cum ar spune Spinoza, „ca o formă imperfectă” sau, așa cum scriau Engels și Lenin, pur și simplu eronată, într-un mod mecanicist, unilateral. Și, în acest caz, ca urmare, se va cădea inevitabil în cel mai grosolan berkeleyanism, în interpretarea naturii ca un „complex al senzațiilor mele”, al unor elemente constitutive absolut specifice pentru „creatura animată”, din care este formată întreaga lume a reprezentărilor, adică lumea așa cum o cunoaștem... Căci berkeleyanismul este un complement complet inevitabil al înțelegerii mecaniciste, unilaterale a naturii, o pedeapsă pentru păcatele „modului imperfect de a concepe substanța”... De aceea, Spinoza spune că substanța, adică materia universală , posedă nu numai proprietatea de a se „extinde”, ci și multe alte proprietăți, atribute, la fel

de imprescriptibile (inseparabile de ea, deși separabile de orice corp „finit"), dintre care noi, în realitate, cunoaștem doar două.

Spinoza face în mod repetat rezerva că este inadmisibil să ne imaginăm *gândirea ca un atribut* după chipul și asemănarea gândirii *umane,* când aceasta este doar o proprietate universală a substanței , care este fundamentul oricărui „ gândire finită", inclusiv a gândirii umane, dar în niciun caz identică cu aceasta. A-ți imagina gândirea în general după chipul și asemănarea gândirii umane - în „modul " ei, într-o „ instanță particulară" - înseamnă a o concepe inexact, într-un „ mod imperfect", „după un model" propriu, ca să spunem așa, nicidecum cel mai perfect (dar cu siguranță cel mai perfect dintre toate cele pe care le cunoaștem).

Aceasta este legată — la Spinoza — de profunda sa teorie despre adevăr și eroare, dezvoltată meticulos în *Etică,* în *tratatul despre purificarea intelectului și* în *Tratatul teologico-politic.* și în nenumărate scrisori.

Dacă modul de acțiune al corpului *gânditor* este determinat în întregime de forma „celuilalt" și nu de structura imanentă a „acestului" corp, se pune o întrebare: ce să facem cu eroarea? Această întrebare a fost pusă foarte acut, deoarece în etică și teologie de astăzi apare ca o problemă a „păcatului" și a „răului". Critica la adresa lui Spinoza, din perspectiva teologilor, s-a concentrat invariabil asupra acestui punct: doctrina lui Spinoza — spuneau ei — privează de sens însăși diferența „dintre bine și rău", „dintre păcat și religiozitate", „dintre adevăr și eroare". Așadar, cum sunt ele de fapt diferite?

Răspunsul lui Spinoza, ca toate răspunsurile de principiu, este simplu și precis. Eroarea (și, în consecință, „răul” și „păcatul”) nu este o caracteristică a ideii și a acțiunii; prin însăși structura sa, nu este proprietatea sa pozitivă. Persoana care greșește acționează, de asemenea, în strictă conformitate cu forma lucrului, dar întrebarea este ce este acel lucru. Dacă este „nesemnificativ”, „imperfect” în sine - adică accidental - atunci modul de acțiune, adaptat lui, este, de asemenea, imperfect. Și dacă persoana transferă acel mod de acțiune către altceva, greșește.

Prin urmare, eroarea începe doar acolo unde modului de acțiune corect, limitat, i se dă o semnificație universală, acolo unde relativul este confundat cu absolutul. Este de înțeles de ce Spinoza are o apreciere atât de scăzută pentru acțiunea prin analogie abstract-formală, pentru deducția formală, care se bazează pe universalitatea abstractă. În „idee” abstractă este fixat ceea ce cel mai frecvent „ne atrage atenția”. Dar poate fi vorba despre proprietatea și forma absolut accidentală a unui lucru. Și, apoi, cu cât sfera naturii în ansamblu cu care este implicată persoana este mai limitată, cu atât măsura erorii este mai mare, cu atât măsura adevărului este mai mică. Din același motiv, *activitatea* corpului gânditor este direct proporțională *cu adecvarea ideilor sale.* Cu cât individul este mai pasiv, cu atât circumstanțele pur externe care îl înconjoară dobândesc asupra lui o putere mai mare , cu atât modul său de acțiune este determinat de formele accidentale ale lucrurilor.

Invers, cu cât extinde mai activ sfera naturii care îi determină acțiunile, cu atât ideile sale devin mai potrivite. Prin urmare, poziția încrezută a micului burghez constituie cel mai grav dintre păcate...

Numai într-un singur caz, gândirea umană ar poseda „perfecțiune maximă" – și atunci ar fi identică cu gândirea ca atribut al substanței – dacă acțiunile sale s-ar conforma activ tuturor condițiilor dictate de totalitatea infinită a lucrurilor care interacționează, precum și de formele și combinațiile lor; adică, dacă ar fi construite în conformitate cu necesitatea universală absolută a naturii ca întreg și nu doar cu una sau alta dintre formele sale limitate. Pentru aceasta, desigur, omul nostru pământean este încă foarte, foarte departe de a o atinge. Și, din această cauză, atributul gândirii în

Ea se realizează doar într-o formă finită, foarte limitată și „imperfectă". Iar ideea gândirii ca atribut al substanței realizată după chipul și asemănarea - gândirii umane finite ar fi eronată. Mai degrabă, este necesar ca omul să se străduiască să-și construiască gândirea finită după chipul și asemănarea *gândirii în general.* Pentru gândirea finită, definiția teoretico-filosofică a gândirii ca atribut al substanței creează un fel de model ideal, de care omul se poate și ar trebui să se apropie la infinit, fără a-l putea egala vreodată în termeni de „perfecțiune", de a deveni „egal cu Dumnezeu, prin tăria și puterea gândirii sale"...

De aceea, ideea de substanță, cu necesitatea sa absolută, apare ca principiu al *perfecționării* continue *a intelectului* . Ca atare principiu, are o

semnificație enormă. Fiecare lucru „finit" este înțeles corect doar ca un „element care dispare" în cadrul substanței infinite ; și nicio „formă particulară", oricât de des ar fi întâlnită, nu ar trebui să i se acorde o semnificație universală.

A descoperi formele cu adevărat universale, comune ale lucrurilor, în conformitate cu care trebuie să acționeze corpul gânditor „perfect", necesită un criteriu diferit și un mod de cunoaștere diferit de abstractizarea formală. Ideea de substanță

Ea nu se formează prin abstractizarea trăsăturii identice, care aparține atât gândirii, cât și extensiei. Elementul comun abstract dintre ele se limitează la *existența lor,* la existența în general, adică la o - definiție absolut goală, care nu dezvăluie nici natura uneia, nici a celeilalte. A înțelege cu adevărat relația comună (infinită, universală) dintre gândire și realitatea geometrico-spațială, adică a ajunge la ideea de substanță, este posibilă doar printr-o înțelegere autentică a modului de interrelație a lor în natură. Întreaga doctrină a lui Spinoza dezvăluie tocmai această relație „infinită".

Substanța, așadar, se dovedește a fi o condiție absolut necesară, fără a cărei admitere este imposibil, în principiu, să înțelegem modul de interacțiune dintre corpul gânditor și lumea în care acționează ca corp gânditor. Acesta este un moment profund dialectic. Numai pornind de la ideea de substanță, corpul gânditor se poate înțelege pe sine și poate înțelege realitatea în care și cu care acționează, despre care gândește. Altfel, corpul gânditor nu poate înțelege nici una, nici alta, rămânând obligat să recurgă la ideea de forță externă, la „Dumnezeu", la miracol, interpretat teologic. Înțelegând modul acțiunilor sale (adică gândirea), corpul gânditor înțelege, tocmai, substanța ca o condiție absolută.

mintea necesară a interacțiunii cu lumea exterioară.

Metoda de cunoaștere descrisă de Spinoza se numește „intuitivă". Prin formarea ideii corecte despre sine - adică despre forma propriei mișcări prin contururile obiectelor exterioare - corpul gânditor își formează și ideea corectă despre forme, despre contururile obiectelor însele. Căci aceasta este *una și aceeași formă, unul și același contur.* Înțelegerea intuiției în acest fel nu are absolut nicio legătură cu introspecția subiectivă. Este exact opusul. Pentru Spinoza, cunoașterea intuitivă este sinonimă cu cunoașterea rațională de către corpul gânditor a regularității acțiunilor sale în natură. Prin realizarea rațională a ceea ce face de fapt și cum, corpul gânditor creează simultan ideea adevărată despre obiectul activității sale.

Din aceasta izvorăște o concluzie materialistă, consecventă: „Definiția corectă a oricărui lucru nu conține și nu exprimă nimic altceva decât natura lucrului în cauză [20]". Prin urmare, definiția corectă (ideea) nu poate fi decât una, în contrast cu și în opoziție cu multiplicitatea și varietatea corpurilor singulare de aceeași natură. Acestea din urmă sunt la fel de reale ca unitatea (identitatea) „naturii" lor, exprimată ca definiție în „atributul gândirii" și ca varietate reală în „atributul extensiei". *Varietatea și multiplicitatea* sunt clar înțelese aici ca *moduri de realizare* a propriului lor opus: *identitatea și unitatea „naturii" lor.* Aceasta este înțelegerea dialectică clară a relației dintre ele, spre deosebire de formula eclectic-vulgară (care este adesea

[20] B. de Spinoza. *Ethik,* Leipzig, 1919, S. 6.

prezentată drept dialectică), conform căreia „atât unitatea, cât și multiplicitatea", „atât identitatea, cât și diversitatea" există în mod egal. Ei bine, pseudodialectica eclectică, atunci când problema ajunge la soluția problemei cunoașterii și „determinării", ajunge tocmai la soluția opusă (în comparație cu cea spinozistă): la ideea că „determinarea conceptului" este o formă de exprimare fixată verbal în conștiință, în gândire, a varietății reale date senzorial.

Discuțiile despre identitatea obiectivă a naturii cercului dat de fenomene singulare și contrarii, care există în afara minții, sunt din fericire limitate, tocmai din acest motiv, la discuții despre unitatea pur formală (adică despre asemănarea și identitatea pur exterioare) a lucrurilor contemplate senzorial, empiric date, a faptelor singulare, puse formal într-un concept. Și atunci examinarea „determinărilor conceptului" ca definiție a *naturii lucrului determinat devine absolut imposibilă.* Atunci punctul de plecare se dovedește a fi nu „identitatea și unitatea " Fenomenelor, ci „varietatea și multiplicitatea" faptelor singulare, care par să existe mai întâi complet „independente" unele de altele și abia mai târziu sunt unite într-un mod pur formal, ținute împreună, ca de o sfoară, prin „unitatea conceptului", prin „identitatea numelui". Aici singurul rezultat este identitatea în conștiință (sau mai precis, în nume) a faptelor care au fost întotdeauna eterogene, „unitatea" lor pur verbală.

Prin urmare, nu este dificil de înțeles motivul aversiunii neopozitiviștilor față de Spinoza. Aceștia atacă principiul *logic* al gândirii sale : „Metafizica

lui Spinoza este cel mai bun exemplu a ceea ce poate fi numit «monism logic», și anume doctrina conform căreia lumea în ansamblu este o singură substanță, ale cărei părți nu sunt apte să existe independent. Piatra de temelie a acestei concepții este convingerea că fiecare propoziție are un subiect și un predicat, ceea ce ne conduce la concluzia că conexiunile și pluralitatea trebuie să fie iluzorii. " [11]

Alternativa la punctul de vedere al lui Spinoza este, de fapt, convingerea că orice „parte" a universului nu este doar „potrivită", ci [21]trebuie și să „existe" absolut independent de toate celelalte. După cum postulează o altă autoritate din aceeași școală de gândire, „lumea este o totalitate de fapte și nu de lucruri", în virtutea căreia „lumea este împărțită în fapte" și, în plus, „orice fapt poate avea loc sau nu, iar toate celelalte rămân la fel " [22].

Astfel, conform „metafizicii neopozitivismului - ", lumea exterioară trebuie considerată o *acumulare* infinită , o simplă *grămadă* de fapte „elementare" absolut independente unele de altele, iar „definiția corectă" a fiecăreia dintre ele trebuie să fie complet independentă de definiția oricărui alt fapt. Definiția (descrierea) rămâne „corectă" chiar și în condiția ca „totul altceva" „să nu fi avut loc". Cu alte cuvinte, „studiul științific al lumii" se limitează la unirea pur formală și verbală a unei grămezi de fapte libere prin plasarea lor sub un singur termen, un singur „comun". Acest „comun", interpretat ca „sensul

[21] B. Russell. *Istoria filosofiei occidentale.* pp. 600-601.

[22] L. Wittgenstein. *Traclatts logico-philosophicus.* Frankfurt pe Main, 1969, p. 11.

termenului sau semnului", se dovedește întotdeauna a fi ceva complet arbitrar sau „stabilit în prealabil prin acord", adică „convențional". Prin urmare, „comunul" (unitatea și identitatea) ca unic rezultat al elaborării „logice științifice" a „faptelor elementare" nu este de fapt rezultatul, ci mai degrabă *sensul unui termen, stabilit în prealabil* în mod convențional . Și nimic mai mult.

Firește, poziția lui Spinoza este incompatibilă cu principiul „ analizei logice" a fenomenelor, așa cum sunt observate și reprezentate. Pentru Spinoza, „comunul", „identicul" și „unicul" nu sunt o iluzie creată exclusiv de vorbirea noastră (prin limbaj), de structura sa subiect-predicat, așa cum susține Russell, ci mai degrabă, mai presus de toate, natura comună, reală a lucrurilor. Această natură trebuie să-și găsească expresia verbală în definiția corectă a conceptului. Mai mult, nu este adevărat că, potrivit lui Spinoza, „conexiunile și pluralitatea trebuie să fie iluzorii". Nu există nimic de genul acesta la Spinoza, iar această afirmație apasă greu asupra conștiinței lui Russell, care ar discredita cu orice preț „concepția de substanță" în ochii „științei contemporane", arătând că aceasta „este incompatibilă cu logica modernă și cu metoda științifică " .

Însă un lucru este incontestabil: ceea ce Russell numește „logica modernă și metoda științifică" este cu adevărat incompatibil cu gândirea logică a lui Spinoza, cu principiile sale de dezvoltare a determinărilor științifice, cu înțelegerea sa a „definiției".

[13] B. Russell. *Istoria filosofiei occidentale.* p. 601.

Conform lui Espinosa, „conexiunile și pluralitatea" nu sunt „iluzorii" (așa cum le atribuie Russell), nici iluzii ale „identității și unității", create doar „de structura subiect-predicat" (așa cum crede Russell). Ambele sunt pe deplin reale; ambele există în „Dumnezeu", adică *în însăși natura lucrurilor,* absolut independente de orice structuri verbale ale așa-numitului „limbaj al științei".

Conform lui Russell, ambele sunt în egală măsură iluzii. „Identitatea" (adică principiul substanței, al naturii comune a lucrurilor) este o iluzie, creată de limbaj, iar „conexiunile și pluralitatea" sunt iluzii, create de propria noastră sensibilitate. Dar ce există cu adevărat, independent de iluziile noastre? Nu știu și nu vreau să știu: nu vreau, pentru că nu pot, răspunde Russell. Cunosc „lumea" doar ca senzații și percepții ale mele (aici este ceva „plural"), iar limbajul meu (aici este ceva „identic" și conectat), mi-o dă. Dar ce există în afară de o astfel de „lume"? Numai Dumnezeu știe, răspunde Russell, repetând teza lui Berkeley cuvânt cu cuvânt, deși fără a îndrăzni să afirme categoric, urmându-l pe Berkeley, că „Dumnezeu" de fapt „știe", deoarece nu se știe încă dacă Dumnezeu însuși există.

Aici rezidă opoziția polară dintre pozițiile lui Spinoza și cele ale lui Berkeley și Hume (pe care neopozitiviștii încearcă în prezent să le galvanizeze). Berkeley și Hume au atacat, mai presus de toate, conceptul de „substanță ", declarându-l produsul unui „intelect sacrileg". Căci aici avem de-a face cu o alternativă inexorabilă,

două soluții polare la aceeași problemă, care se exclud reciproc: problema relației „lumii în conștiință" (în special, în „definiția corectă") cu „lumea din afara conștiinței" (în afara „determinării" verbale). Aici trebuie să alegem: fie natura, inclusiv omul ca „parte" a ei, trebuie înțeleasă conform logicii „concepției de substanță", fie este necesar să o interpretăm ca un complex al senzațiilor mele.

Să revenim la examinarea concepției lui Spinoza. El este foarte conștient de toate argumentele sceptice împotriva posibilității de a găsi o singură definiție corectă a unui lucru, pe care avem dreptul să o considerăm ca o definiție a naturii lucrului în sine, și nu a stării și aranjamentului specific al organelor din noi, în virtutea cărora acest lucru este reprezentat „în noi". Examinând diversele interpretări ale acelorași lucruri, Spinoza trage o concluzie directă: „Toate acestea demonstrează suficient că fiecare persoană a judecat lucrurile conform structurii propriului creier sau, mai degrabă, a condițiilor capacității sale de imaginație, confundându-le cu lucrurile în sine [23]". Cu alte cuvinte, în noi înșine, sub formă de reprezentări, nu avem deloc lucrul în sine și forma sa proprie, ci doar acea stare internă pe care influența lucrului extern o provoacă în corpul nostru (în creier).

Prin urmare, în reprezentarea pe care o avem direct despre lumea exterioară, două lucruri absolut distincte unul de celălalt se împletesc și se amestecă: forma propriului nostru corp *și* forma

[23] B. de Spinoza. *Ethik,* Leipzig, 1919, S. 41.

corpurilor din afara lui. Naivul ia acest hibrid, imediat și necritic, drept lucrul exterior și apoi judecă lucrurile în funcție de acea stare specifică, care a provocat o influență externă în niciun fel diferită de această stare în creierul și în organele sale de simț. Spinoza ia pe deplin în considerare argumentul cartezienilor (folosit ulterior de Berkeley) conform căruia o durere de dinți nu este în niciun fel identică cu forma geometrică a frezei dentare sau chiar cu forma geometrică a modificărilor pe care le produce în dinte și creier. Creierul fiecărei persoane este, de asemenea, structurat și aranjat diferit, ceea ce duce la concluzia sceptică despre pluralitatea adevărurilor, despre absența unuia și aceluiași adevăr pentru toate ființele raționale: „Se repetă constant: «atâtea capete, atâtea minți», «fiecare persoană are multă minte», «în creierul oamenilor diferențele nu sunt mai mici decât în gusturi».” Aceste expresii arată că oamenii judecă lucrurile în funcție de structura creierului lor și le visează mai ușor decât le înțeleg .” [15]

Sarcina constă în a concepe și determina corect lucrul în sine, forma sa proprie și nicidecum modul în care este reprezentat în noi, adică sub forma deplasărilor geometrice în corpul propriului nostru creier, în microstructurile sale. Ce să facem? Oare, pentru a obține forma pură a lucrului, este necesar pur și simplu să „scădem” din compoziția experienței tot ceea ce organizarea și modul de acțiune al propriului nostru corp, al organelor sale de simț și al creierului contribuie la forma pură a lucrului ?

Dar, în primul rând, știm la fel de puțin despre cum este structurat creierul nostru și ce contribuie acesta precis la alcătuirea reprezentării unui lucru , pe cât știm despre lucrul exterior în sine. Și, în al doilea rând, lucrul în general nu ne poate fi dat în niciun alt mod decât prin schimbările specifice pe care le provoacă în corpul nostru. Dacă „scădem" tot ceea ce se obține din lucru în cursul refracției sale prin prisma corpului nostru, a organelor noastre de simț și a creierului nostru, vom obține un zero categoric . În „interiorul nostru" nu rămâne nimic, [24]nicio reprezentare. Așadar, nu putem continua pe această cale.

Totuși, în ciuda faptului că corpul și creierul uman sunt organizate distinct în comparație cu orice altceva, ele au totuși ceva în comun, iar activitatea rațiunii este îndreptată tocmai spre căutarea acelui ceva comun, adică a acelei acțiuni active a corpului nostru pe care o numim „gândire".

Cu alte cuvinte, ideea propriu-zisă este pur și simplu starea înțeleasă a corpului nostru , *identică ca formă cu lucrul din afara corpului.* Acest lucru poate fi imaginat foarte clar. Când trasez un cerc pe o foaie de hârtie (în spațiu real) cu mâna, corpul meu apare într-o stare complet identică cu forma cercului din afara corpului meu, într-o stare de *acțiune activă conform* formei cercului. Corpul meu (mâna mea) trasează de fapt cercul, iar înțelegerea acestei stări (adică a formei propriei acțiuni conform formei lucrului) este tocmai ideea, ideea „proprie".

[24] Ibidem, p. 41.

Și întrucât „corpul uman are nevoie de multe alte corpuri pentru a se conserva, prin care este ca și cum ar fi regenerat continuu", întrucât „se poate mișca și dispune de corpurile externe în multe feluri", [16] Spinoza vede cheia soluției întregii probleme în acțiunea [25]corpului uman după forma unui alt corp extern . Prin urmare *, „sufletul uman este capabil să perceapă multe și variate stări și, cu cât numărul acestor stări care pot apărea în corpul său este mai mare, cu atât este mai capabil".11 Cu alte cuvinte, cu cât numărul și varietatea modurilor pe care le are de a „mișca și dispune de corpurile externe" este mai mare, cu atât starea sa „comună" cu alte corpuri este mai mare. Astfel, un corp care [poate]* fi într-o stare de mișcare în jurul unei circumferințe poate fi, prin urmare, într-o stare comună cu starea și dispoziția tuturor corpurilor circulare externe sau a corpurilor care se mișcă în cerc.

Fiind conștient de propria mea stare (de acțiune conform formei unuia sau altuia dintre medii), posed o conștiință exactă (ideea adecvată) a formei corpului extern. Aceasta se întâmplă, însă, numai dacă determin în mod activ starea corpului meu, adică acțiunea sa conform formei corpului extern, și nu conform organizării și aranjamentului propriului meu corp și „părților" sale. Cu cât pot efectua mai multe astfel de acțiuni, cu atât gândirea mea este mai perfectă, cu atât „sufletul" conține idei mai adecvate (continuă Spinosa, folosind un limbaj

[25]B. de Spinoza. *Etica,* Leipzig, p. 61.

comun contemporanilor săi), [26]sau pur și simplu *în stările înțelese ale corpului meu,* căci el descifrează termenul „suflet" tocmai în acest fel în paginile următoare.

Dualismul cartezian dintre lumea corpurilor externe și stările interne ale corpului uman dispare chiar de la începutul explicației. El este interpretat ca o diferență în cadrul uneia și aceleiași lumi, lumea corpurilor, ca o diferență după modul de existență („de acțiune") al acestora. Aici, pentru prima dată, „organizarea specifică" a corpului *și* creierului uman este interpretată nu ca o barieră ce ne separă de lumea lucrurilor, absolut distinctă de acest corp, ci, dimpotrivă, ca tocmai acea proprietate de universalitate care permite corpului gânditor (spre deosebire de toate celelalte) să se afle în aceleași stări ca lucrurile, să posede forme comune acestora.

Însuși Spinoza exprimă acest lucru astfel: *„Ideea că ceea ce este comun și propriu corpului uman și unora dintre corpurile exterioare, din partea cărora corpul uman este supus în mod obișnuit influențelor și care se găsește, de asemenea, în mod special în fiecare dintre aceste corpuri și în întreg, va fi potrivit și sufletului...* De aici rezultă că sufletul este cu atât mai apt pentru mai multe - percepții potrivite, cu cât corpul său are mai mult în comun cu alte corpuri [27]. "

Din aceasta se deduce și „că există unele idei și concepte comune tuturor oamenilor, deoarece...

---

[17] Ibidem.

[27] Ibidem, pp. 77-78.

toate corpurile au ceva în comun între ele, care... trebuie perceput în mod adecvat de către toți, adică precis și clar”[28] [29]Aceste „idei comune” nu pot fi în niciun fel interpretate ca forme specifice ale corpului uman, acceptate doar din greșeală ca forme ale corpurilor externe (așa cum s-a întâmplat cu cartezienii și mai târziu cu Berkeley), chiar dacă *„sufletul uman percepe orice corp extern ca existând în mod real (de fapt) doar prin intermediul ideii despre stările corpului său”*™.

Ideea este că „stările corpului său” sunt în întregime materiale, fiind acțiuni ale corpului în lumea corpurilor și nu rezultatul acțiunii corpurilor asupra a ceva ce nu este omogen cu ele, asupra „incorporalului ”. Prin urmare, ceea ce *„are un corp, capabil de multe acțiuni, are un suflet, a cărui cea mai mare parte este eternă ”* [30].

Din toate acestea rezultă că *„cu cât cunoaștem mai multe lucruri singulare, cu atât Îl cunoaștem mai mult pe Dumnezeu ”* [31], adică natura universală a lucrurilor, materia universală; cu cât acțiunea noastră activă cuprinde mai multe lucruri singulare și cu cât ne determinăm corpul mai profund și mai multilateral prin acțiune în funcție de forma obiectelor externe, cu atât devenim o componentă activă în lanțul infinit al relațiilor cauză-efect ale întregii naturi, cu atât mai mare este puterea gândirii noastre, cu atât mai puțin „structura specifică” a corpului și creierului nostru se

---

Ibidem, p. 77.

[29] Ibidem, p. 70.

[30] Ibidem, p. 271.

[31] Ibidem, p. 263.

amestecă cu „ideile”, făcându-le „confuze și inadecvate” (idei ale imaginației, și nu ale „intelectului”). Cu cât corpul nostru este mai activ, cu atât va fi mai universal, cu atât va contribui mai puțin „din sine”, cu atât va dezvălui mai pur adevărata natură a lucrurilor. Și cu cât este mai pasiv, cu atât structura și aranjamentul organelor din propriul nostru corp - creierul, sistemul nervos, organele de simț - vor fi resimțite în ideile noastre etc.

Prin urmare, compoziția propriu-zisă a acțiunilor psihice (chiar și compoziția logică a gândirii) nu este deloc determinată de structura și aranjamentul părților corpului și ale creierului individului, ci de condițiile externe ale acțiunii umane universale în lumea altor corpuri. Această determinare funcțională oferă analizei structurale a creierului un punct de referință precis, indică obiectivul său general și oferă criteriul prin care se pot distinge structurile care permit gândirea.

cti cl interiorul creierului, cele care nu sunt deloc legate de procesul gândirii, ci mai degrabă conduc, să zicem, digestia, circulația sângelui etc.

De aceea, Spinoza vorbește foarte ironic despre toate ipotezele „morfologice" ale timpului său, în special despre ipoteza privind rolul special al „glandei pineale" ca organ principal al „sufletului". Aici, el spune direct: din moment ce ești filosof, nu face ipoteze speculative despre structura creierului; mai degrabă, lasă investigarea a ceea ce se întâmplă în corpul gânditor în seama medicului, anatomistului *și* fiziologului. Tu, ca filosof , nu numai că poți, dar ești obligat să elaborezi pentru medic, anatomist și fiziolog nu determinarea structurală, ci cea funcțională a gândirii. Și ești obligat să faci acest lucru riguros și precis, adică științific, fără a recurge la idei obscure despre „sufletul incorporeal" sau despre „Dumnezeu" etc.

Însă determinarea funcțională a gândirii poate fi găsită doar dacă nu pătrunzi *în interiorul corpului gânditor* (creierul) și dacă examinezi meticulos - compoziția reală a acțiunilor demonstrative ale corpului gânditor în mijlocul celorlalte corpuri ale universului, infinit în varietatea sa. În interiorul craniului, nu vei găsi nimic căruia să i se poată aplica determinarea funcțională a gândirii, căci gândirea este o funcție a acțiunii demonstrative externe. Din acest motiv, trebuie să investighezi nu anatomia și fiziologia creierului, ci „anatomia și fiziologia" acelui „corp" a cărui funcție activă este *de fapt* gândirea, adică „a corpului anorganic al omului", „anatomia și fiziologia" lumii culturii sale, a lumii acelor „lucruri" pe care le produce și

le reproduce prin activitatea sa .

Singurul „corp" care gândește ca o necesitate, inerent „natura" sa specială (adică structurii sale specifice), *nu este nicidecum creierul izolat* , nici măcar întreaga ființă umană cu creier, inimă, mâini și toate trăsăturile anatomice înnăscute ei. Conform lui Spinoza, doar substanța posedă gândirea ca o necesitate. Gândirea are ca premisă necesară și condiție infailibilă *(sine qua nori) întreaga natură în ansamblu.*

Totuși, acest lucru este insuficient, subliniază Marx. Potrivit lui, doar natura gândește ca o necesitate, pe care o atinge în stadiul umanității care își produce viața social. Natura, care se schimbă și se înțelege pe sine în persoana umanității sau a oricărei alte ființe similare ei în acest sens, modifică universal natura, atât externă, cât și internă. Corpul de scară inferioară și „structură complexă" nu gândește. Munca – procesul de modificare a naturii prin acțiunea umanității sociale – este „subiectul", căruia îi aparține

„Gândul" ca „predicat". Iar natura – materia universală a naturii – este substanța acesteia. Substanța, care a devenit om, subiect al tuturor schimbărilor sale *(causa sui),* este cauza ei însăși.

Al treilea proces

LOGICĂ ȘI DIALECTICĂ

Am spus deja că cea mai rapidă cale spre crearea logicii dialectice este „repetarea a ceea ce s-a

parcurs", plină de experiență istorică, repetarea a ceea ce au făcut Marx, Engels și Lenin, reevaluarea materialistă critică a progreselor pe care în sfera Marii Logici umanitatea le datorează filosofiei clasice germane de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, procesului, uimitor prin viteza sa, de maturizare spirituală, marcat de numele lui Kant, Fichte, Schelling și Hegel.

„Materia logicii" a luat aici, în perioade istorice foarte scurte, o înălțime nemaivăzută din timpurile Antichității, evidentă în sine datorită dialecticii interne tensionate, a cărei simplă cunoaștere continuă să educe gândirea dialectică până în zilele noastre.

În primul rând, merită menționat faptul că tocmai în filosofia clasică germană a fost înțeles clar și exprimat acut faptul că toate problemele filosofiei, ca știință specială, se învârt în jurul uneia sau alteia.

O altă abordare se învârte în jurul întrebării despre *ce este gândirea și care sunt relațiile sale reciproce cu lumea exterioară.* Înțelegerea acestui fapt, care se maturizase deja în sistemele lui Descartes și Locke, Spinoza și Leibniz, a fost transformată aici în punctul de plecare conștient stabilit al tuturor investigațiilor, principiul fundamental pentru reevaluarea critică a rezultatelor dezvoltărilor anterioare. Odată cu Kant, culminând cu peste două secole de cercetare, filosofia a intrat într-o nouă etapă de principiu în înțelegerea și rezolvarea problemelor sale specifice.

Necesitatea examinării și analizării critice a drumului parcurs a fost dictată, desigur , nu doar de exigențele interne ale filosofiei în sine, nici de dorința de a o încheia și de a-i da ordine - deși filosofii au înțeles-o, pe bună dreptate, în acest fel - ci și de presiunea autoritară a circumstanțelor externe, de starea de criză prerevoluționară a întregii culturi spirituale. Conflictul tensionat de idei din toate sferele vieții spirituale, de la politică la științele naturii, atrase voluntar sau involuntar în lupta ideologică, a îndemnat din ce în ce mai mult filosofia să ajungă în sfârșit la însăși rădăcinile și sursele a ceea ce se întâmpla, să înțeleagă unde se ascundea cauza discordiei reciproce dintre oameni și idei, să găsească și să indice o cale rațională de ieșire din situația creată.

Kant a fost primul care a încercat să cuprindă în cadrul unei singure înțelegeri toate principiile fundamentale, opuse, ale gândirii timpului său, care se apropia de un colaps catastrofal. Încercând să unească și să reconcilieze aceste principii într-un singur sistem, el, fără să știe, nu a făcut decât să expună și mai mult esența problemelor, care erau insolubile prin metodele încercate și testate ale filosofiei.

Starea de fapt actuală în știință îi apare lui Kant ca un război al tuturor împotriva tuturor, ca acea stare „naturală" pe care, urmându-l pe Hobbes (dar aplicând-o acum științei), o caracterizează drept „lipsă de drepturi și violență". În această situație, gândirea științifică („rațiunea") „își poate apăra sau garanta convingerile și pretențiile doar prin intermediul *războiului...* În starea naturală, disputa se încheie prin *victorie ,* cu care se laudă ambele părți și după care urmează în mare măsură doar o pace instabilă, stabilită prin intervenția autorității în această chestiune..."

Cu alte cuvinte, tocmai lupta tensionată dintre principii opuse, fiecare dintre ele dezvoltându-se în cadrul sistemului care vizează valoarea și recunoașterea universală, constituie, potrivit lui Kant, starea „naturală" a

[1] Immanuel Kant. *Opere complete. Krillin, clericul Reinen Vermfl,* Leipzig, 1838, pp. 580-581. Gândirea umană. Prin urmare, starea „naturală", factuală și evidentă a gândirii este dialectica. Kant nu este deloc preocupat de eliminarea ei pentru totdeauna din viața rațiunii, adică din știință, înțeleasă ca un întreg

anume, în dezvoltare, ci doar de găsirea în cele din urmă a unei modalități „raționale" corespunzătoare de a rezolva contradicțiile care apar în cadrul științei, discuțiile, disputele, conflictele și antagonismele. Poate rațiunea însăși, fără ajutorul „autorității", să depășească durerea discordiei? Această situație, așa cum spune Kant, incită „căutarea, în cele din urmă, a liniștii în orice critică a acestei rațiuni și în legislația care se bazează pe ea " [32].

Kant își imaginează starea de conflict perpetuu de idei, de discordie între teoreticieni, ca o consecință a faptului că „republica oamenilor de știință" nu posedă încă o „legislație" unică, elaborată sistematic și recunoscută universal, un fel de „constituție a rațiunii" care ar permite rezolvarea conflictelor nu prin războiul „pe moarte", ci mai degrabă în sfera discuției academice curtenitoare, sub forma unui „proces" în care fiecare parte respectă același „cod" de teze logice fundamentale și, recunoscând adversarul ca parte la fel de competentă *și* responsabilă , rămâne nu doar critică, ci și autocritică, întotdeauna gata să-și recunoască propriile erori și încălcări ale regulilor logicii. Acest ideal al relațiilor reciproce dintre teoreticieni – și este dificil să obiectăm la el, chiar și astăzi – strălucește ca obiectiv al tuturor investigațiilor lui Kant.

Prin urmare, accentul său principal se pune pe sfera asociată în mod tradițional cu domeniul logicii. Pentru Kant, era evident că logica, în forma

[32] Ibidem.

sa existentă, nu putea satisface în niciun fel nevoile deja stabilite; nu putea servi drept instrument pentru analiza situației existente. Însuși termenul „logică" era atunci atât de discreditat încât Hegel avea ample justificari să vorbească despre disprețul general față de această știință, care de-a lungul „secolelor și mileniilor... a fost la fel de respectată pe cât este acum disprețuită [33]". Doar reforma profundă la care a fost supusă logica în operele clasicilor filosofiei germane a redat respectul și meritul însăși denumirii de știință a gândirii. Kant a fost tocmai primul care a încercat să pună și să rezolve problema logicii prin analiza critică a conținutului și a traiectoriilor sale istorice. Bagajul tradițional al logicii a fost confruntat aici pentru prima dată cu procesele reale ale gândirii în științele naturii și în sfera problemelor sociale.

Mai presus de toate, Kant și-a propus ca scop dezvăluirea și rezumarea acelor adevăruri incontestabile , necontestate de nimeni, care fuseseră formulate în cadrul logicii tradiționale, chiar dacă erau considerate banale. Cu alte cuvinte, el a căutat să dezvăluie în compoziția logicii acele „constante" care rămăseseră neatinse de-a lungul tuturor discuțiilor despre natura gândirii, discuții care continuaseră timp de secole și chiar milenii - acele teze pe care nimeni nu le punea la îndoială: nici Descartes, nici Berkeley, nici Spinoza, nici Leibniz, nici Newton, nici Huygens, nici un individ care gândește teoretic. După ce a separat acest „reziduu" în logică, Kant s-a convins că mai

[33] G. Hegel. *Operă în douăzeci de runde,* B<1. 19, *Prelegeri de istoria filosofiei,* Fiankfint a. M., 1971, p. 229.

rămânea foarte puțin: o serie de teze cu totul generale, care fuseseră deja formulate, în esență, de Aristotel și comentatorii săi.

Din perspectiva lui Kant asupra istoriei logicii, nicio altă concluzie nu era posibilă: dacă se caută în logică doar acele teze asupra cărora toată lumea este de acord — Spinosa, Berkeley, naturalistul-raționalistul și teologul — și se lasă deoparte toate diferențele dintre ele, atunci nimic nu rămâne în paranteze în afară de acele *idei generale* despre gândire care păreau incontestabile tuturor celor care gândeau în cadrul unei anumite tradiții. Iată, așadar, o *generalizare pur empirică,* care conține, la propriu vorbind, doar ceea ce niciun teoretician care a studiat gândirea nu a contestat încă: un anumit set de afirmații. Rămâne însă neclar dacă aceste teze sunt exacte în sine sau sunt doar iluzii răspândite și general acceptate prin aceste afirmații.

Este adevărat că toți teoreticienii de până acum au gândit (sau cel puțin s-au străduit să gândească) conform unei serii de reguli. Kant, însă, transformă generalizarea pur empirică într-o judecată teoretică (adică universală și necesară) despre obiectul logicii în general, despre limitele legitime ale obiectului său: „Limitele logicii sunt fixate perfect și exact pentru că știința este cea care expune circumstanțial și demonstrează riguros doar regulile formale ale oricărei gândiri... «Formal» înseamnă aici a fi absolut independent de modul în care este înțeleasă gândirea, de originea și scopurile sale, de relațiile sale cu alte capacități umane și cu lumea exterioară etc. etc., adică independent de modul în care este rezolvată problema condițiilor—

[4] I. Kant. *Critica raţiunii pure,* Leipzig, 1888, p. 665.

condiţii „externe", în cadrul cărora gândirea este realizată conform unor reguli, independent de - consideraţii metafizice, psihologice, antropologice şi de altă natură. Kant declară astfel de reguli ca fiind absolut exacte şi universal obligatorii pentru gândire în general, „indiferent dacă este a priori sau empirică... originea şi obiectul ei şi dacă întâlneşte întâmplări sau obstacole naturale în mintea noastră *(Ge-miity)* [34]. "

După ce a definit astfel limitele logicii („logica îşi datorează succesul fixării limitelor sale, în virtutea cărora are dreptul şi chiar datoria de a se abstrace de toate obiectele cunoaşterii şi de diferenţele dintre ele…" [c]), Kant investighează meticulos posibilităţile sale ca principiu. Domeniul său de aplicare este foarte restrâns. În virtutea formalităţii deja menţionate, ea ignoră în mod necesar diferenţa dintre ideile care se ciocnesc în discuţie şi rămâne absolut neutră nu numai, să zicem, în disputa dintre Leibniz şi Hume, ci şi în disputa dintre omul inteligent şi imbecil; este suficient ca acesta din urmă să exprime „în mod corect" o idee a cărei origine şi manieră sunt necunoscute, chiar dacă este cea mai stângace şi absurdă. Regulile sale sunt de aşa natură încât este obligată să ofere o justificare logică pentru

Orice absurditate este acceptabilă, cu condiţia să nu se contrazică pe sine. O absurditate care nu se contrazice pe sine trebuie acceptată liber prin filtrul logicii generale.

---

[6] Ibidem.

[6] Ibidem.

Kant subliniază că „logica generală nu conține și nici nu poate conține vreo prescripție pentru capacitatea de judecată”, [35]cum ar fi capacitatea de a *„stabili* reguli, adică de a distinge dacă ceva este subordonat unei reguli date... sau nu [36]”. Prin urmare, nici măcar cea mai solidă cunoaștere a regulilor (chiar și regulile logicii generale) nu garantează aplicarea lor fără erori. Întrucât „absența capacității de judecată este, la propriu , ceea ce se numește prostie” și întrucât „nu există remediu împotriva acestui defect [37]”, logica generală nu poate funcționa nu doar ca un „organon” (instrument) al cunoașterii reale, ci chiar ca „canonul” său, ca un criteriu de verificare a cunoașterii complete.

Așadar, care este scopul logicii? Exclusiv să verifice corectitudinea așa-numitelor judecăți analitice, adică a actelor de exprimare verbală a reprezentărilor deja finite care există în creier, oricât de inconsistente ar fi acestea, afirmă Kant, în deplin acord cu Bacon, Descaites și Leibniz. Contradicția dintre concept (adică o reprezentare riguros determinată) și experiență, fapte (determinările lor), este o situație pentru care logica generală nu are dreptul să se manifeste, întrucât aici avem de-a face cu actul de exprimare a faptelor în determinarea conceptului, și nu cu descoperirea sensului pe care conceptul îl conține deja. (De exemplu, dacă sunt convins că „toate lebedele sunt albe”, văzând o pasăre care, în toate privințele, cu

[35] Ibidem, p. 118.
[36] Ibidem.
[Ibidem], pp. 118-119.

excepția culorii, este identică cu reprezentarea mea a unei lebede, voi întâlni o dificultate pe care logica generală nu mă poate ajuta să o rezolv. Un lucru este clar: conceptul meu de „lebădă" nu cuprinde această pasăre fără contradicție și sunt obligat să spun că nu este o lebădă. Dacă o recunosc ca lebădă, atunci contradicția dintre concept și fapt se transformă într-o contradicție între determinările conceptului, deoarece subiectul judecății (lebăda) va fi determinat de două predicate care se exclud reciproc: „alb" și „nealb". Dar acest lucru este inadmisibil și echivalează cu recunoașterea faptului că conceptul meu inițial a fost incorect și că este necesar să îl modific pentru a elimina contradicția.)

Prin urmare, ori de câte ori apare problema dacă un anumit fapt poate fi rezumat printr-un anumit concept, apariția unei contradicții nu poate fi considerată un indicator al exactității sau inexactității judecății. Judecata poate fi exactă tocmai pentru că contradicția, în acest caz , *distruge* conceptul inițial, dezvăluie natura sa contradictorie și, prin urmare, falsitatea sa... Din acest motiv, criteriile logicii generale nu ar trebui aplicate fără reflecție acolo unde avem de-a face cu judecăți experimentale, cu acte de rezumat al faptelor cu determinări ale conceptului, cu acte de concretizare a conceptului inițial cu datele experienței. Căci în astfel de judecăți, conceptul inițial nu este doar clarificat, ci completat cu noi determinări. Aici are loc sinteza - alăturarea determinărilor - dar nu analiza, adică separarea determinării existente în detalii.

Toate judecățile bazate pe experiență, fără

excepție , sunt de natură sintetică. Prin urmare, apariția contradicțiilor în cadrul unei astfel de judecăți este un fenomen natural și inevitabil în procesul de rafinare a conceptelor conform datelor experienței.

Cu alte cuvinte, logica generală nu are dreptul să dea recomandări pentru capacitatea de judecată, întrucât această capacitate are dreptul să rezume cu determinările conceptului faptele care *contrazic direct sau indirect* aceste determinări.

Prin urmare, orice concept empiric este întotdeauna amenințat de a fi infirmat de experiență, de primul fapt care ne sare în ochi. În consecință, o judecată de natură pur empirică - adică una în care subiectul apare ca un lucru sau un obiect dat empiric, contemplat senzorial (de exemplu, judecata despre lebede) - este exactă și corectă doar cu această rezerva: „Toate lebedele *care au fost până acum în câmpul experienței noastre sunt albe”*. O astfel de judecată este incontestabilă, căci nu încearcă să se raporteze la acele lucruri unice de același fel pe care nu le-am putut vedea încă. Iar experiența ulterioară are motive să ne corecteze determinările, să modifice predicatele judecății.

Într-adevăr, cunoștințele noastre teoretice se împiedică de cele mai multe ori și se vor împiedica întotdeauna de astfel de dificultăți.

Dar dacă este așa, dacă știința se dezvoltă exclusiv prin confruntarea constantă a conceptelor cu faptele, printr-un proces permanent, nesfârșit, de rezolvare a conflictului care apare aici iar și iar, atunci problema conceptului teoretic științific devine imediat acută. Oare generalizarea teoretică

științifică (conceptul), care vizează universalitatea și necesitatea, diferă de orice „generalizare" empirică inductivă? (Complicațiile care apar aici sunt schițate amuzant, o sută de ani mai târziu, de B. Russell într -o parabolă amuzantă: o găină trăia în coteț; în fiecare zi stăpânul venea și îi aducea pleavă ca să o îngrășe. Din aceasta, găina ar concluziona, fără îndoială: apariția stăpânului este legată de apariția pleavei. Dar într-o zi frumoasă, stăpânul apare în coteț cu un cuțit în loc de pleavă, demonstrându-i astfel găinii în mod convingător că nu i-ar strica să aibă o idee mai subtilă despre căile generalizării științifice...)

Cu alte cuvinte: sunt posibile generalizări care, deși bazate exclusiv pe experiența fragmentară a unui obiect dat, pot totuși aspira la rolul de concepte, garantând *predicția științifică* - adică, pot fi „extrapolate" în mod fiabil la experiența viitoare a aceluiași obiect (ținând cont, desigur, de influența tuturor condițiilor variate în care acesta poate fi observat în viitor)? Sunt posibile concepte care exprimă nu doar trăsături comune, mai mult sau mai puțin aleatorii, care pot lipsi în alte părți și în alte momente, ci însăși „ființa", însăși *„natura " genului dat de obiecte,* legea existenței sale? Adică, sunt posibile definiții fără de care însuși obiectul (imposibil și de neconceput) al conceptului dat este absent și se are un alt obiect care, tocmai din acest motiv, este incapabil nici să confirme, nici să infirme definițiile conceptului dat? (De exemplu, studiul pătratelor sau triunghiurilor nu are nicio legătură cu înțelegerea noastră a proprietăților cercului sau ale elipsei, întrucât în definiția

conceptului de „cerc” sunt implicate doar predicate, care descriu riguros limitele genului dat de figuri, limite care nu pot fi depășite fără a trece într-un alt gen.) Prin urmare, conceptul presupune „predicate” pe care nicio experiență viitoare, conform terminologiei lui Kant, „orice experiență posibilă” nu le poate elimina (fără a elimina obiectul conceptului dat în sine).

Astfel apare distincția kanțiană între - generalizările pur empirice și generalizările teoretice științifice. Definițiile conceptelor trebuie să fie caracterizate prin universalitate și necesitate; adică, trebuie să fie date în așa fel încât nicio experiență viitoare să nu le poată infirma.

Generalizările și judecățile teoretice științifice, spre deosebire de cele pur empirice , aspiră întotdeauna la universalitate și necesitate (în ciuda clarificării fundamentelor metafizice, psihologice sau antropologice ale unei astfel de afirmații), ceea ce înseamnă că pot fi confirmate de experiența tuturor oamenilor sănătoși la minte și nu pot fi infirmate de această experiență. Altfel, știința nu ar fi mai valoroasă decât afirmațiile prostului din fabula internațională, care, în orice moment, pronunță judecăți potrivite și justificate doar în circumstanțe strict limitate; adică, el prezintă fără să gândească o judecată aplicabilă doar unui caz particular ca fiind absolut universală și exactă.

în orice alt caz, în orice condiții de loc și timp...

Generalizarea teoretică științifică (și judecata care leagă două sau mai multe generalizări) trebuie să indice nu doar definiția conceptului, ci și întreaga gamă de condiții pentru aplicabilitatea, universalitatea și necesitatea sa. Însă aici rezidă dificultatea. Putem afirma categoric că toate condițiile necesare sunt enumerate? Putem fi siguri că am inclus doar condițiile cu adevărat necesare? Nu este oare posibil să includem condiții care nu sunt absolut necesare?

Kant lasă și această întrebare deschisă. Și are dreptate, întrucât posibilitatea erorii este întotdeauna prezentă aici. Cât de des confundă știința particularul cu generalul! În orice caz, este clar că logica „generală", adică logica pur formală, nu are nici aici dreptul de a formula o regulă care să ne permită să distingem pur și simplu comunul de *universal;* ceea ce a fost observat *până acum* de ceea ce va fi observat *în viitor,* indiferent de cât durează experiența noastră sau de cât de largi sunt sferele de fapte pe care le cuprinde. Conform regulilor logicii generale, o judecată de genul „toate lebedele sunt albe" nu este diferită de judecăți de genul „toate corpurile din natură sunt extinse", deoarece diferența de aici nu constă în formă, ci exclusiv în conținutul și originea conceptelor care alcătuiesc judecata. Prima este empirică și își păstrează valabilitatea deplină doar în raport cu experiența trecută (conform terminologiei lui Kant, este exactă doar „a posteriori"), a doua vizează mult mai mult, justiția în raport cu viitorul, cu orice posibilă experiență viitoare în raport cu corpurile

naturii (urmând aceeași terminologie, va fi exactă „a priori", în prealabil, înainte de a fi verificată prin experiență). Noi, fără să știm de ce, suntem convinși (iar știința conferă convingerii noastre caracterul unei convingeri apodictice) că, oricât de departe am călători în spațiul cosmic și cât de adânc am pătrunde în măruntaiele materiei, niciodată și nicăieri nu vom găsi „corpuri ale naturii" care să infirme această convingere a inexistenței „corpurilor neextinse".

De ce? Pentru că nu pot exista corpuri neextinse în natură. A răspunde în acest fel, spune Kant, ar fi imprudent. Aici nu putem spune decât următoarele: chiar dacă astfel de corpuri uimitoare există în universul infinit, ele nu se vor afla, în orice caz, niciodată în câmpul nostru vizual, la îndemâna experienței noastre. Și dacă ar fi la îndemâna noastră, le-am percepe ca corpuri extinse sau, în general, nu le-am percepe deloc. Căci organele noastre de percepție, prin însăși structura lor , sunt capabile să perceapă doar lucruri cu o formă spațială și care sunt unic extinse și continue (cu forma timpului).

Se poate ca ele să fie așa „în ele însele". *Kant* nu consideră că este posibil să nege sau să afirme acest lucru. Totuși, „pentru noi", ele sunt așa și nu pot fi altfel, pentru că altfel nu pot fi incluse , în general, în experiența noastră, nu pot deveni obiecte de experiment și, din acest motiv, nu pot servi drept fundament pentru judecăți și teze științifice, pentru matematică, fizică, chimie și alte discipline.

Determinările spațiale și temporale ale lucrurilor (modurile de a fi descrise matematic) sunt, prin

urmare, excluse de la riscul de a fi infirmate de orice experiență posibilă, întrucât sunt exacte cu condiția (sau „în condițiile") ca această experiență să fie posibilă.

Ca atare, toate tezele teoretice (adică toate judecățile care unesc două sau mai multe definiții) dobândesc un caracter universal și necesar și nu mai au nevoie să fie confirmate prin experiență. Din acest motiv, Kant definește toate tezele teoretice drept judecăți sintetice a priori. Tocmai datorită acestui caracter, putem fi pe deplin siguri că nu numai pe pământul nostru păcătos, ci pe orice altă planetă, 2 x 2 = 4, și nu 5 sau 6, și că diagonala unui pătrat este incomensurabilă cu laturile sale; în fiecare colț al Universului, legile lui Galileo, Newton și Kepler vor fi respectate în mod egal. Căci în alcătuirea unor astfel de propoziții, sunt unite (sintetizate) doar definițiile *universale și necesare ,* predicate ale conceptului (în sensul explicat mai sus).

Însă dacă problema esențială cu care se confruntă știința nu sunt judecățile analitice , ci judecățile sintetice, iar logica generală este competentă să judece doar corectitudinea analitică , concluzia apare inevitabil că, pe lângă logica generală, trebuie să existe o logică specială , care are legătură doar cu aplicarea teoretică a intelectului, cu regulile de producere a judecăților teoretice (conform - terminologiei lui Kant , judecăți sintetice a priori), a judecăților pe care avem dreptul să le evaluăm ca universale, necesare și, prin urmare , ca obiective. „...Dacă avem motive să considerăm judecata ca fiind necesară și de importanță generală... trebuie să

o recunoaștem și ca fiind obiectivă, adică că exprimă nu numai relația percepției de către subiect, ci și proprietatea obiectului; în realitate, pe ce bază ar trebui judecățile altora să fie în mod necesar de acord cu ale mele, dacă nu ar exista o unitate a obiectului la care se referă toate și cu care trebuie să fie de acord și , din acest motiv, și între ele [38]? ”

Este adevărat că încă nu știm nimic despre obiect ca atare, adică în afara lui
experiența tuturor oamenilor în general; totuși, în experiența tuturor oamenilor prezenți și viitori, organizați în același mod ca noi, el va arăta exact la fel fără greș (și din acest motiv oricine poate verifica exactitatea judecății noastre), judecata teoretică este obligată să răspundă pentru aceasta.

Din aceasta, Kant concluzionează că trebuie să existe o logică (sau, mai precis, o ramură a logicii) care se ocupă în mod specific de principiile și regulile aplicării teoretice a gândirii sau de condițiile de aplicare a regulilor logicii generale la soluționarea problemelor teoretice, la producerea de judecăți universale, necesare și, prin urmare, obiective. Această logică, spre deosebire de logica generală, nu mai are dreptul să ignore diferența dintre cunoștințe (dintre idei) în funcție de conținutul și originea lor. Ea poate și ar trebui să servească drept canon (sau organon) suficient pentru gândirea care vizează universalitatea și necesitatea concluziilor, generalizărilor și

[38] I. Kant. *Prolegomene pentru fiecare külligen Meiaphysik, care ca ais Wissenschaft wird auítretcn lion- nen și L.ogik,* Leipzig, 1838, p. 58.

propozițiilor sale. Kant o numește logică transcendentală sau logica adevărului.

Aici, firește, problema centrală este problema așa-numitelor acțiuni sintetice ale intelectului, adică acțiunile prin care se dobândesc cunoștințe noi și nu doar o clarificare a unei idei deja existente în minte. Înțelegând sinteza ca „unirea diferitelor idei între ele și înțelegerea varietății lor într-un singur act de cunoaștere”, [11] Kant a acordat sintezei rolul și importanța unei operații fundamentale a gândirii, una care, de fapt, precede orice analiză în timp. Dacă analiza se limitează la procesul de descompunere a ideilor și conceptelor finite, sinteza apare ca un act *de producere a* unor noi concepte. Regulile logicii generale au o relație foarte convențională cu acest act și, adică, cu formele primare inițiale ale gândirii.

În realitate, spune Kant, acolo unde judecata nu a unit nimic în prealabil, nu există nici nimic care să se descompună și de aceea „reprezentările noastre trebuie să fie deja date înainte de orice analiză a lor, niciun concept *de conținut nu* poate apărea analitic”.[39] [40]Astfel, formele logice fundamentale primare se dovedesc a nu fi principii ale logicii generale, nu principii fundamentale ale judecăților analitice (adică nu sunt legea identității și interdicția contradicției), ci doar forme generale, scheme și moduri de unire a diferitelor idei în compoziția unei anumite idei noi, scheme care garantează *unitatea în varietate,* moduri de

[39] I. Kant. *Krilik (1er Heinen Vcnmnp,* Leipzig, 1838. p. 76.
[40] Ibidem, p. 77.

identificare a distinctului, de unire a neomogenului.

Astfel, în ciuda ordinii formale a expunerii sale, care este ea însăși contrară acesteia, Kant afirmă în esență că adevăratele forme logice universale — primare și fundamentale — nu sunt acele forme considerate ca atare de logica formală consacrată. Mai degrabă, ele reprezintă „al doilea nivel" al științei logice și, prin urmare, derivate și secundare, exacte doar în măsura în care coincid cu propoziții mai universale și importante, care țin *de sinteza* determinărilor în structura conceptului și a judecății.

Aceasta este o adevărată revoluție în concepțiile despre obiectul logicii ca știință a gândirii. De obicei, acestui punct i se acordă insuficientă atenție în expunerile teoriei gândirii a lui Kant, chiar dacă tocmai aici se dovedește a fi adevăratul fondator, în principiu, al noii etape dialectice în dezvoltarea logicii ca știință. Kant este primul care începe să vadă principalele forme *logice* ale gândirii în *categorii,* incluzând astfel în compoziția obiectului logicii ceea ce întreaga tradiție precedentă considera a fi domeniul ontologiei și metafizicii, dar în niciun caz al logicii.

„Unirea ideilor în conștiință este o judecată. Prin urmare, gândirea este același lucru cu formarea de judecăți sau referirea ideilor la judecăți în general. Prin urmare, judecățile sunt fie subiective, când ideile sunt legate de conștiință într-un singur subiect și sunt unite în acesta, fie obiective, când ideile sunt unite în conștiință în general, adică sunt necesare. Elementele logice ale tuturor judecăților sunt diferite moduri posibile de a uni ideile în

conștiință. Dacă acestea sunt concepte, atunci sunt concepte ale uniunii *necesare* a ideilor în conștiință; prin urmare, sunt principii ale judecăților cu sens obiectiv."[41] [42] [43].

Categoriile sunt „tocmai principiile judecăților cu sens obiectiv". Tocmai de aceea logica anterioară a ignorat investigarea acestor forme logice fundamentale ale gândirii; nu numai că nu a putut contribui la mișcarea cunoașterii teoretice științifice cu recomandările sale, dar nici nu s-a putut descurca în cadrul propriei teorii. „Nu am fost niciodată mulțumit de definiția judecății în general, dată de acei logicieni care susțin că judecata este ideea relației dintre două concepte. Fără a intra aici într-o dispută cu privire la eroarea acestei definiții (deși multe consecințe grave pentru logică au decurs din ea)... voi spune pur și simplu că această definiție nu indică în ce *constă această relație."*

Kant a pus corect problema înțelegerii categoriilor ca unități logice, descoperind funcțiile lor logice în procesul de producere și circulație a cunoașterii. Este adevărat, așa cum vom vedea mai târziu, că nici el nu a manifestat aproape nicio atitudine critică față de definițiile categoriilor, pe care logica le-a copiat din ontologie. Cu toate acestea, problema a fost ridicată: definițiile categoriilor au fost înțelese ca scheme sau principii logice (universale și necesare) care leagă ideile în cadrul structurii judecăților „obiective".

---

[41] I. Kant. *Prolegomena zii, una dintre viitoarele meiafizici.* Leipzig, 1838, p. 66.

[42] I. Kant. *Critica rațiunii pure,* Leipzig, 1838, pp. 738-739.

Categoriile sunt tocmai acele forme universale (scheme) ale activității subiectului, prin intermediul cărora devine posibilă legarea experienței, adică fixarea percepțiilor libere sub formă de cunoaștere: „ ...întrucât experiența este cunoaștere prin percepții legate", continuă Kant, „ *categoriile* sunt condițiile posibilității experienței și sunt, prin urmare, aplicabile a priori tuturor obiectelor experienței" [14] (sublinierea mea. —EI). Prin urmare, orice judecată care vizează un sens universal include întotdeauna — clar sau implicit — o *categorie:* „ Nu putem *gândi* la un singur lucru decât cu ajutorul categoriilor" [15] .

Și dacă logica aspiră la rolul unei științe a[44] [45]

Ibidem, p. 753.

[45]Ibidem, p. 756.

Gândirea trebuie dezvoltată tocmai ca o doctrină a categoriilor, ca un sistem care leagă determinările categorice ale gândirii. Altfel, nu are dreptul să se numească știința gândirii. Astfel, Kant (și nu Hegel, așa cum se crede și se afirmă adesea) a perceput conținutul fundamental al logicii în determinările categorice ale cunoașterii; el a înțeles că logica este în primul rând expunerea sistematică a categoriilor: a conceptelor universale și necesare care caracterizează obiectul în general, aceleași concepte care, prin tradiție, erau considerate obiectul investigației monopolizate de metafizică. Simultan, și acest lucru este legat de însăși esența concepției kantiene, categoriile nu sunt altceva decât forme universale (scheme) ale activității cognitive a subiectului, forme pur logice ale gândirii, înțelese nu ca un act psihologic individual, ci ca o activitate „generică" a omenirii , ca un proces impersonal al dezvoltării științei, ca un proces de cristalizare a cunoașterii universale în conștiința individuală.

Kant, nu fără motiv, îl consideră pe Aristotel - drept fondatorul unei astfel de înțelegeri a logicii, același Aristotel pe care, urmând tradiția medievală, îl consideră responsabil pentru îngustitudinea formală; în realitate, înțelegerea limitelor nu îi aparține.

teste și competență logicii. Kant îl critică însă pentru că nu a făcut nicio „deducție" din tabelul său de categorii, ci s-a limitat doar la dezvăluirea și catalogarea acelor categorii care funcționau deja în conștiința timpului său. Din acest motiv, spune el, lista aristotelică de categorii suferă de „empirism". Mai mult, acest reproș din partea lui Kant sună mult mai sever: Aristotel, nemulțumindu-se să clarifice funcția logică a categoriilor, le-a atribuit și „importanță metafizică", declarându-le nu doar ca scheme logice – adică teorii cognitive ale activității intelectului – ci și ca forme universale ale ființei, ca determinări universale ale lumii lucrurilor în sine. Sau mai degrabă, el a „ipostazilat" scheme logice pure sub forma metafizicii, sub forma unei teorii universale a obiectivității ca atare.

Astfel, Kant vede păcatul fundamental al lui Aristotel în faptul că a confundat formele gândirii cu formele ființei, transformând astfel logica în metafizică, în ontologie. De aici apare problema: pentru a corecta eroarea lui Aristotel, este necesar să transformăm metafizica în logică. Cu alte cuvinte, prin prisma rotativă a orientărilor sale inițiale, Kant a văzut totuși importanța reală a lui Aristotel ca „părinte al logicii", înțelegând că, ca atare, Aristotel se prezenta tocmai ca autor al *Metafizicii.* Astfel, Kant a separat definitiv și definitiv interpretarea medievală a lui Aristotel și a logicii, care vedea doctrina logică a Stagiritului doar în textele Organonului . *Aceasta* a fost o izolare nefirească a logicii de metafizică, pentru care Aristotel nu este de fapt responsabil. Autorii săi sunt stoicii și scolasticii, dobândind un caracter

de prejudecată în Evul Mediu, dar Kant a eliminat-o, a depășit-o.

În *Critica rațiunii pure,* Kant nu oferă sistemul său de categorii, ci pune doar problema creării acestuia, deoarece pentru el „ceea ce este important aici nu este completitudinea sistemului, ci completitudinea principiilor pentru sistem” [10] Nici nu expune logica în sine, ci doar principiile cele mai generale *și* contururile obiectului logicii în noua sa înțelegere, categoriile sale cele mai generale (de cantitate, calitate, relații și modalități, fiecare dintre acestea fiind ulterior specificat în trei derivate). Kant consideră că elaborarea ulterioară a sistemului logicii în spiritul principiilor deja descoperite nu mai constituie o sarcină singulară: „...vocabularul complet al acestor concepte, cu toate clarificările necesare, este nu numai posibil, ci și ușor de realizat”.[46] [47]O astfel de „problemă poate fi rezolvată în mod satisfăcător dacă se ia orice manual de ontologie și se adaugă, de exemplu, la categoria cauzalității predicatele forței, efectului și suferinței; la categoria relațiilor, predicatele prezenței și reacției; la categoriile modalității, predicatele apariției, dispariției, schimbării etc. [48]”

Kant demonstrează din nou aici, ca și în cazul logicii generale, o *lipsă* completă *de spirit critic* în ceea ce privește bogatul bagaj teoretic al metafizicii anterioare și definițiile categoriilor pe care le-a formulat. El a limitat sarcina de a crea noua logică la o reevaluare complet necritică, o transformare

[18] Ibidem, p. 80.
[47]Ibidem, p. 81.
[48]Ibidem, pp. 80-81.

pur formală a metafizicii anterioare (a ontologiei) în logică. În practică, acest lucru a fost uneori rezolvat doar prin redenumirea conceptelor „ontologice" în concepte „logice". Dar îndeplinirea sarcinii stabilite de Kant a dus foarte repede la realizarea faptului că problema executării sale nu era atât de simplă, că în acest caz nu era necesară o transformare formală, ci o transformare foarte serioasă, una care atingea însăși rădăcinile întregului sistem de filosofie. Pentru Kant însuși, această situație părea încă confuză și incompletă; contradicțiile dialectice ale metafizicii anterioare au fost dezvăluite de el doar parțial: în celebrele patru antinomii ale rațiunii pure. Sarcina, însă, începuse.

Conform lui Kant, categoriile sunt forme pur logice, scheme ale activității intelectului, care leagă datele experienței senzoriale (percepțiile) sub forma unui concept, a unei judecăți teoretice (obiective). Categoriile în sine sunt goale, iar încercarea de a le folosi nu ca forme logice de generalizare a datelor empirice, ci în alt mod, duce doar la o idioțenie deșartă, la o logomahie fără sens. Kant exprimă această idee în felul său atunci când afirmă că categoriile nu pot fi înțelese în niciun caz ca determinări abstracte ale lucrurilor în sine, așa cum există în afara conștiinței umane, dincolo de limitele experienței. Ele caracterizează într-o formă universală (abstract universal) doar obiectul *gândirii,* adică lumea exterioară *așa cum o gândim în mod necesar,* așa cum se prezintă conștiinței după refracția sa prin prisma organelor noastre de simț și a formelor gândirii. De aceea, logica

transcendentală - logica adevărului - este logică, *numai logică,* numai o doctrină despre gândire. Conceptele (categoriile) sale nu ne spun absolut nimic despre cum sunt lucrurile în lumea din afara experienței, dacă există cauzalitate, necesitate și întâmplare, diferențe calitative și cantitative, diferențe de probabilitate și inevitabilitate acolo, în lumea „transcendentalului", a ceea ce este în afara experienței.

Incertitudinea sosirii evenimentelor etc., etc. Kant nu consideră posibilă rezolvarea acestei probleme. Totuși, în lumea pe care ne-o oferă experiența, lucrurile se întâmplă exact așa cum le descrie logica, iar acest lucru este suficient pentru știință.

Prin urmare, știința este obligată să clarifice, întotdeauna și peste tot, cauzele și legile, să distingă probabilul de absolut inevitabilul, să clarifice și să exprime în cifre gradul de probabilitate al apariției unui eveniment sau altul și așa mai departe. În lumea cu care se ocupă știința, nu ar trebui să existe, nici măcar ca ipoteze, factori „neextinși" sau „eterni" (adică factori scoși din domeniul categoriilor de spațiu și timp), nici forțe „incorporale", nici „esențe" absolut neschimbabile, nici alte accesorii ale fostei metafizici. Locul vechii ontologii trebuie de acum înainte ocupat nu de orice știință clarificată prin critică, chiar dacă este nouă în principiu, ci doar de totalitatea științelor experimentale: matematică, mecanică, optică, fizică, chimie, mecanică cerească (astronomie), geologie, antropologie și fiziologie. Doar toate științele existente (și cele care pot apărea în viitor) împreună, generalizând datele experienței, cu ajutorul categoriilor logicii transcendentale, sunt în măsură să rezolve problema pe care ontologia anterioară a monopolizat-o.

că trebuie să o rezolve , dar în niciun caz *să o rezolve complet.* Nici măcar toate științele la un loc nu ar putea realiza o rezolvare completă a acestei probleme, căci, în esență, problema este insolubilă. Și nu pentru că experiența, pe care s-ar baza o astfel de imagine a lumii în ansamblu, nu se termină niciodată, nici pentru că știința, dezvoltându-se în

timp, descoperă în fiecare zi sfere din ce în ce mai noi de fapte și își corectează pozițiile, dar, prin urmare, nu reușește niciodată să-și desăvârșească absolut construcția universului în concepte. Dacă Kant ar raționa astfel, ar avea în întregime dreptate. Dar pentru el, această idee absolut exactă capătă o formă de exprimare oarecum diferită și devine teza fundamentală a agnosticismului, afirmând că este imposibil să se construiască o singură imagine a lumii, fundamentată științific, chiar și una relativ satisfăcătoare pentru un moment dat în timp.

Ideea este că orice încercare de a construi o astfel de imagine se prăbușește inevitabil în momentul execuției sale, căci este imediat spulberată de fisurile antinomiilor, ale contradicțiilor imanente: forțele distructive ale dialecticii. Imaginea căutată va fi inevitabil contradictorie în sine, ceea ce pentru Kant este echivalent cu *falsitatea sa.*

De ce se întâmplă acest lucru? *Critica rațiunii pure* oferă răspunsul, în partea dedicată analizei structurii logice a rațiunii ca funcție sintetică superioară a intelectului uman.

Se pare că, dincolo de limitele competenței logicii generale și transcendentale, rămâne o sarcină cu care cunoașterea științifică se împiedică constant: sarcina sintezei teoretice a tuturor judecăților „experimentale" particulare într-o singură teorie structurală, dezvoltată cu un singur principiu general. Aici, apare o cu totul altă sarcină. Acum este necesar să generalizăm, adică să unim, să legăm nu faptele empirice, percepute senzorial în contemplarea vie, pentru a obține concepte, ci *conceptele în sine.* Nu mai este vorba de schemele sintezei datelor senzoriale în judecată, ci de unitatea judecății în sine și a produselor activității sale în cadrul structurii teoriei, în cadrul structurii sistemului de concepte și judecăți. Firește, generalizarea datelor cu ajutorul unui concept și generalizarea conceptelor cu ajutorul unei teorii, cu ajutorul unei „idei" sau a unui principiu călăuzitor universal sunt operațiuni complet diferite. Iar regulile aici trebuie să fie diferite.

Prin urmare, în logica lui Kant, apare un nivel suplimentar, un fel de „metologică a adevărului", care plasează sub controlul și inspecția sa critică nu actele particulare ale activității de raționament, ci întreaga judecată în ansamblu, Gândirea, ca să spunem așa, cu P mare . Gândirea în funcțiile sale sintetice superioare și nu schemele operaționale particulare ale sintezei.

Tendința gândirii de a crea o teorie finită și unică este naturală și incontestabilă. Nu se poate și nu se va mulțumi cu un simplu agregat, cu o simplă colecție de generalizări particulare; încearcă întotdeauna să le unească, să le lege între ele, cu

ajutorul unor principii generale. Aceasta este o tendință legitimă. Și în măsura în care se realizează în acțiune și apare ca o capacitate singulară, Kant o numește rațiune, pentru a o distinge de judecată. Rațiunea este însăși judecata, doar că se preocupă de rezolvarea unei probleme speciale: ca clarificare a unității absolute în varietate, ca sinteză a tuturor schemelor sale și a rezultatelor aplicării lor în practică. Desigur, și aici acționează conform regulilor logicii. Dar, în rezolvarea problemei menționate anterior, gândirea, care respectă cu precizie toate regulile și normele logicii, fără excepție (atât generale, cât și transcendentale), totuși, cu o inevitabilitate tragică, cade în contradicție, în autodistrugere. Kant demonstrează meticulos că acest lucru nu se întâmplă deloc din cauza neglijenței sau a lipsei de conștientizare din partea vreunui individ rațional, ci tocmai pentru că indivizii sunt ghidați cu zel de cerințele logicii, într-adevăr, unde regulile și normele acesteia sunt neputincioase și inaplicabile. Intrând în domeniul rațiunii, gândirea izbucnește într-un teritoriu în care aceste legi nu au nicio validitate. Acesta este motivul pentru care metafizica anterioară și-a stors creierii timp de milenii în a...

tradiții și dispute fără ieșire, încercând cu încăpățânare să-și rezolve problema cu instrumente inutile.

Iar Kant își propune să găsească și să formuleze „regulile" speciale cărora le este subordonată capacitatea (care, în practică, se dovedește a fi o incapacitate) a gândirii de a organiza împreună, în structura schemei teoretice complete, toate generalizările și judecățile particulare ale experienței și de a stabili „legile rațiunii". Rațiunea, ca funcție sintetică superioară a intelectului, „urmărește să aducă unitatea sintetică, care este concepută în categorii, la absolut necondiționat [49]". În această funcție, gândirea tinde spre clarificarea completă a acelor condiții în care fiecare generalizare particulară a rațiunii (fiecare concept și judecată) poate fi deja considerată corectă, fără rezerve ulterioare. Căci numai atunci generalizarea va fi complet ferită de a fi respinsă de o experiență nouă, adică de contradicția cu alte generalizări la fel de exacte.

Pretenția la o sinteză absolut completă și necondiționată a determinărilor conceptului și, prin urmare, a condițiilor în care aceste determinări sunt necondiționat exacte, este echivalentă cu pretenția la cunoașterea lucrului în sine. În realitate, dacă risc să afirm că obiectul A este determinat de predicatul B *în extensia sa absolut completă* și nu numai în acea parte a acestuia care a fost sau ar putea fi în sfera experienței noastre , elimin din afirmația (judecata) mea acea limitare pe care logica

[49]Ibidem, p. 263.

transcendentală o stabilește pentru toate judecățile experimentale. Și anume: aici, nu mai fac rezerva că judecata mea este exactă doar sub condiția pe care ne-o impun însuși formele experienței, modurile noastre de percepție, schemele de generalizare etc. Încep să cred că judecata care atribuie obiectului A predicatul B este exactă nu numai în condițiile experienței, ci și dincolo de limitele acesteia; că se referă la A nu numai ca la un obiect al oricărei experiențe posibile, ci și, în afară de această experiență, îl fixează pe A ca un obiect care există în și prin sine.

toate limitările care condiționează generalizarea sunt eliminate , chiar și cele impuse de experiență. Însă nu toate condițiile pot fi eliminate, „deoarece totalitatea absolută a condițiilor este un concept care nu este aplicabil experienței, deoarece nicio experiență nu este necondiționată". Kant [50]*a numit* această *îndepărtare ilegitimă* de gândire aplicarea transcendentală a rațiunii, adică încercarea de a afirma că lucrurile în sine sunt așa cum apar în gândirea științifică , că acele proprietăți și predicate pe care le înscriem în numele lor, ca obiecte ale oricărei experiențe posibile, le corespund chiar și atunci când există în sine și nu sunt transformate în obiecte ale experienței cuiva (percepție, judecată și teoretizare).

O astfel de aplicare transcendentă a judecății - implică contradicții, antinomii. În interiorul judecății apare o contradicție logică, care o distruge, care anihilează însăși forma gândirii în

[50]Ibidem, p. 263.

general. Contradicția logică este un indicator pentru gândire, semnalând că aceasta încearcă să rezolve o problemă care îi depășește capacitățile. Contradicția amintește gândirii că ceea ce este de neînțeles nu poate fi înțeles.

Judecata cade aici într-o stare de contradicție logică (antinomie), nu doar, și nici măcar nu atât, pentru că experiența este întotdeauna incompletă, nici pentru că o generalizare, corectă pentru întreaga experiență, se face pe baza unei părți a acelei experiențe. Tocmai asta poate și trebuie să facă judecata; altfel, nicio știință nu ar fi posibilă. Problema este cu totul alta: atunci când se încearcă o sinteză completă a tuturor conceptelor teoretice și a judecăților bazate pe experiența trecută, devine imediat clar că însăși *experiența trecută* a fost inerent antinomică, dacă, desigur, este considerată ca un întreg, și nu doar un aspect sau fragment arbitrar limitat, unde, în mod firesc, contradicțiile pot fi evitate. Iar experiența trecută este deja antinomică pentru că conține generalizări și judecăți sintetizate conform schemelor de categorii *care sunt nu numai distincte* , ci și deschis opuse.

În instrumentele de judecată, așa cum arată logica transcendentală, există perechi de categorii reciproc opuse, adică scheme de acțiuni de gândire în direcții reciproc opuse. De exemplu, există categoria identității, care îndreaptă intelectul către căutarea unor determinări identice, invariante în obiecte diferite, dar există și categoria diferenței, polară față de prima, care propune tocmai operația inversă: căutarea diferențelor și variațiilor în obiecte aparent identice. Alături de conceptul de

necesitate se află conceptul de cauzalitate și așa mai departe. Fiecare categorie are o categorie contrară, care nu poate fi combinată cu ea fără a încălca interdicția contradicției. Este clar, așadar, că diferența nu este identitate sau este non-identitate, iar cauza nu este efect (este non-efect). Este adevărat că pur și formal cauza și efectul sunt rezumate în aceeași categorie: interacțiunea, dar aceasta înseamnă doar că aceeași categorie superioară care le cuprinde pe amândouă este subordonată legii identității, adică ignoră diferențele dintre ele.

Și orice fenomen, dat în experiență, poate fi întotdeauna înțeles cu ajutorul fie a uneia, fie a celeilalte scheme categoriale opuse. Dacă, să zicem, consider un anumit fapt ca efect, căutarea mea va fi îndreptată către seria infinită de fenomene și circumstanțe *care au precedat* faptul dat, căci în spatele fiecărui fapt se află întreaga istorie a Universului. Și dacă, dimpotrivă, vreau să înțeleg faptul dat ca o cauză, voi fi obligat să parcurg lanțul de fenomene și fapte *care* l-au urmat în timp, îndepărtându-mă tot mai *mult de el,* fără nicio speranță de a mă întoarce la el în viitor... Aici avem două direcții de cercetare, reciproc incompatibile și care nu coincid niciodată una cu cealaltă, două căi pentru investigarea aceluiași fapt. Și ele nu se vor întâlni niciodată, căci timpul la ambele capete este infinit, iar elucidarea cauzală se va îndepărta tot mai mult de direcția inversă a căutării efectului, care se îndepărtează reciproc de el.

Prin urmare, în ceea ce privește orice sau orice obiect din univers, pot fi întotdeauna exprimate două puncte de vedere care se exclud reciproc, pot

fi trasate două căi de cercetare care nu converg și, prin urmare, pot fi dezvoltate două teorii, două concepții, fiecare dintre ele fiind creată în conformitate absolută cu toate cerințele logicii, cu toate faptele (cu datele experienței) care se referă la problemă și care, cu toate acestea, sau, mai precis, tocmai din această cauză, nu pot fi legate între ele în structura unei singure teorii fără ca aceeași contradicție logică să fie păstrată și reprodusă în cadrul ei. Tragedia judecății constă în faptul că ea, luată în ansamblu, este inerent contradictorie; conține categorii, fiecare dintre ele fiind la fel de legitimă ca oricare alta, iar sfera aplicabilității sale *în cadrul experienței* nu este limitată de nimic, adică este la fel de largă ca experiența însăși. Prin urmare, întotdeauna, înainte, acum și în viitor, din cauza oricărui obiect, trebuie inevitabil să apară și să se dezvolte două teorii reciproc opuse (la limită, desigur), fiecare dintre ele revendicând o pretenție complet logică de universalitate și acuratețe în ceea ce privește întreaga experiență în ansamblu.

Antinomiile puteau fi rezolvate într-un singur mod: prin eliminarea a cel puțin jumătate din schemele categorice de sinteză din logică și, în fiecare pereche de categorii, prin declararea unei categorii legitime și corecte și interzicerea utilizării celeilalte în arsenalul științei. Metafizica anterioară făcea acest lucru. De exemplu, declara șansa ca fiind un concept pur subiectiv, o caracteristică a ignoranței noastre cu privire la cauzele fenomenelor și transforma necesitatea în singura schemă categorică obiectivă.

tiv al hotărârii, care a condus la recunoașterea - inevitabilității fatale chiar și a celui mai nesemnificativ și absurd eveniment.

De aceea, Hegel, puțin mai târziu, a numit această metodă de gândire *metafizică* — o metodă care era de fapt caracteristică metafizicii anterioare lui Kant — care se debarasa de contradicțiile interne prin ignorarea totală a jumătate din categoriile legitime de gândire, a jumătate din schemele de judecată cu sens obiectiv. Dar imediat s-a pus întrebarea: care categorie — din perechea opusă — ar trebui preferată și reținută și care ar trebui respinsă, declarată „iluzie subiectivă"? Aici, demonstrează Kant, nu există și nu poate exista o bază obiectivă pentru alegere. Acest lucru se rezolvă pur arbitrar, prin înclinație individuală. Și, prin urmare, ambele sisteme metafizice sunt în egală măsură justificate (ambele conduc la principiul universal) și în egală măsură subiective, deoarece fiecare neagă opusul său un principiu obiectiv.

Metafizica anterioară s-a străduit cu încăpățânare să organizeze sfera rațiunii pe baza legii identității și a interdicției contradicției în determinări. Această sarcină este în mod inerent imposibilă. Căci, dacă categoriile sunt considerate predicate universale, în mod necesar inerente unui anumit subiect, atunci acel subiect trebuie să fie lucrul însuși. Însă categoriile, considerate predicate ale aceluiași subiect al judecății, se contrazic *reciproc,* creând o situație paradoxală. Și în acest caz, judecata intră sub incidența interdicției contradicției , care în termeni kantieni va suna

astfel: „ ...niciun predicat care contrazice un lucru nu este inerent vreunui lucru..." [51]Prin urmare , dacă determin un lucru ca atare prin intermediul unei categorii, nu mai am dreptul, fără a încălca interdicția, să-i atribui determinări ale categoriei opuse .

Concluzia lui Kant spune: analiza suficient de riguroasă a oricărei teorii care vizează sinteza absolut completă a tuturor determinărilor (a tuturor predicatelor aceluiași lucru de la sine), exactitatea absolută a enunțurilor sale, va descoperi întotdeauna în structura sa antinomii mai mult sau mai puțin abil deghizate.

Judecata, clarificată prin critică – adică judecata care își înțelege drepturile legitime și nu aspiră la sferele transcendentalului care îi sunt interzise – va tinde întotdeauna spre sinteza absolut completă ca ideal suprem al cunoașterii științifice, dar nu-și va permite niciodată să pretindă că a realizat deja această sinteză, că a determinat în final lucrul ca atare prin intermediul seriei complete a predicatelor sale universale și necesare și având dată lista completă de condiții pentru adevărul conceptelor sale. Prin urmare, adversarii teoretici înrăiți, în loc să ducă un război interminabil până la moarte, ar trebui să stabilească ceva de genul unei coexistențe pașnice între ei, recunoscându-și reciproc drepturile egale la adevărul relativ, la o sinteză relativ exactă. Ar trebui să înțeleagă că, în ceea ce privește obiectul însuși, greșesc în egală măsură, că fiecare dintre ei, în măsura în care nu încalcă

[51]I. Kant. *Critica raţiunii pure,* Leipzig, 1838, p. 133.

interdicția de contradicție, posedă doar o parte din adevăr, lăsând cealaltă parte adversarului lor. Mai mult, amândoi au dreptate prin faptul că judecata ca întreg (adică rațiunea) conține întotdeauna în sine nu numai interese distincte, ci și opuse, la fel de legitime și egale în drepturi. O teorie, de exemplu, este interesată de caracteristicile identice ale unui anumit set de fenomene, în timp ce o alta este interesată de diferențele dintre acestea (să zicem, determinările științifice ale omului și animalului, omului și mașinii, plantei și animalului). Fiecare teorie îndeplinește un interes perfect legitim, *dar - particular, al rațiunii;* prin urmare, niciuna dintre ele, luată izolat, nu dezvăluie imaginea obiectivă a lucrului așa cum există în afara și anterior conștiinței, independent de fiecare dintre interesele menționate anterior. Iar unirea acestor teorii într-una singură este imposibilă fără a transforma relația antinomică dintre cele două teorii într-o relație antinomică între conceptele din cadrul teoriei unice, fără a distruge cadrul analitic deductiv al conceptelor sale.

Ce ar trebui să aducă „critica rațiunii" la cunoașterea științifică? Firește, ea nu oferă o rețetă care să elimine dialectica din cunoaștere. Acest lucru este imposibil și irealizabil, deoarece cunoașterea în ansamblu se realizează întotdeauna prin dezbatere, prin lupta dintre principii și interese opuse. De aici și necesitatea ca cei angajați în dezbaterea științifică să fie extrem de autocritici, astfel încât aspirația legitimă de a respecta cu strictețe principiile lor în investigarea faptelor să nu degenereze în încăpățânare paranoică, în orbire

dogmatică, care îi împiedică să vadă esența rațională a opiniilor adversarului lor teoretic. Astfel, critica adversarului devine un mijloc de perfecționare a propriei teorii, contribuind la definirea mai riguroasă și mai precisă a cerințelor pentru acuratețea judecăților proprii și așa mai departe.

Astfel, „critica rațiunii", cu inevitabila sa dialectică, devine la Kant o parte foarte importantă a logicii, în măsura în care formulează prescripțiile care pot scăpa gândirea de dogmatismul retrograd, în care judecata cade inevitabil, abandonată propriei sorți (adică gândirea, care cunoaște și respectă regulile logicii generale și transcendentale și nu bănuiește capcanele și ambuscadele perfide ale dialecticii), precum și scepticismul, care este un complement natural al unui astfel de dogmatism.

După această lărgire a obiectului logicii, după includerea în compoziția sa a schemelor categorice ale gândirii și a principiilor teoriei structurării (sinteza tuturor conceptelor), precum și a înțelegerii caracterului constructiv și regulativ al *ideilor* și a funcției lor în mișcarea cunoașterii, această știință, pentru prima dată, a dobândit dreptul legitim de a fi *și* de a fi numită *știință a gândirii ,* știință a formelor și legilor universale și necesare ale gândirii reale, care elaborează datele experienței, datele contemplării și reprezentării. În același timp, - *dialectica a fost* introdusă în compoziția logicii ca parte fundamentală, care îi conferă punctul culminant. Aceeași dialectică, care înainte de Kant părea fie o „eroare", o stare morbidă a intelectului, fie un produs al sofismului, al relei-credințe , al inexactității unor oameni în procesul de tratare a

conceptelor, a demonstrat că dialectica este o formă necesară a activității intelectuale, caracteristică gândirii angajate în rezolvarea problemelor sintetice superioare [52], în construirea unei teorii - care vizează universalitatea și (conform lui Kant) *obiectivitatea.* Kant a eliminat astfel din dialectică, așa cum susținea Hegel, aparenta sa arbitrariate, demonstrând necesitatea ei imperativă pentru gândirea teoretică.

Întrucât problemele sintetice superioare au fost aduse în prim-planul științei în acea perioadă, problema contradicției (dialectica determinărilor conceptului) a devenit și o problemă centrală a logicii ca știință. Și, simultan, întrucât Kant însuși considera forma dialectică a gândirii un simptom al vanității aspirațiilor oamenilor de știință de a înțelege (adică de a dezvălui într-un sistem riguros de concepte științifice) starea de lucruri din afara propriului lor sine, din afara conștiinței umane, problema a dobândit o importanță ideologică destul de imediată. Conflictele dintre teorii, idei și concepții au devenit din ce în ce mai tensionate. „Dialectica" kantiană în sine nu indica, în realitate, nicio ieșire, nicio cale de *rezolvare* a acestor conflicte ideologice. Ea pur și simplu a dovedit, într-un mod general, că conflictul de idei era o stare naturală a științei și i-a sfătuit pe adversarii ideologici să caute peste tot o formă de compromis, conform regulii: trăiește tu însuți și lasă-i pe alții să trăiască, menține-ți dreptul, dar respectă dreptul celuilalt, căci amândoi sunteți, în cele din urmă,

[52]Véase VF Asmus. *I.a Dialéctica de Kant.* M., 1930, pag. 126-127.

prizonieri ai intereselor subiective și pentru voi toți adevărul obiectiv general este la fel de inaccesibil.

Totuși, în ciuda acestei bune intenții, niciuna dintre teoriile cu adevărat militante ale acelei vremi nu a fost dispusă să accepte o concluzie și o recomandare atât de pesimistă; ortodoxia în toate sferele s-a înrădăcinat pe măsură ce furtuna revoluționară se apropia. Când furtuna a izbucnit cu adevărat, soluția lui Kant a încetat să-i mai satisfacă nici măcar pe gânditorii ortodocși, acum revoluționari. Această schimbare semnificativă de sentiment s-a reflectat și în logică, manifestându-se ca o atitudine critică față de inconsecvența, reticența și jumătățile de măsură ale soluției kantiene.

Toate aceste stări de spirit s-au reflectat cel mai clar în filosofia lui Fichte, prin tendințele „monistice" ale vremii de a crea o singură teorie, un singur sistem al tuturor conceptelor fundamentale despre viață și univers, care au pătruns și în sfera logicii, în sfera înțelegerii formelor universale și a legilor gândirii în curs de dezvoltare.

A patra repetiție

PRINCIPIUL STRUCTURAL AL LOGICII. DUALISM SAU MONISM

Kant nu a acceptat revizuirile propuse de Fichte pentru teoria sa a gândirii, bazându-se pe faptul că astfel de corecții ar duce direct la necesitatea recreării aceleiași metafizici unice, pe care Kant o considera imposibilă și sortită pieririi din cauza

contradicțiilor sale interne. Înainte de Fichte, se putea întrezări imaginea unui anumit sistem de concepte, transcendental (în sens kantian), dar totuși unic și non-contradictoriu, care oferea principiile fundamentale ale vieții umanității. Dialectica este dialectică, dar teoria exactă privind cele mai importante lucruri din lume trebuie, mai presus de toate, să fie una singură: „...fondatorul acestui sistem, la rândul său, este convins că există o singură filozofie, așa cum există o singură matematică și că, de îndată ce această unică filozofie posibilă este găsită și recunoscută, nu pot apărea altele noi, ci că toate așa-numitele filozofii anterioare vor fi considerate de acum înainte doar încercări și lucrări preliminare..."[53]

Și un astfel de sistem unic trebuie, contrar recomandării lui Kant, *să triumfe* în orice mod - asupra oricărui altul care nu coincide cu el. Pentru ca acest lucru să se întâmple, trebuie să fie „mai inteligent" în toate aspectele; cu alte cuvinte, va fi obligat să clarifice și să interpreteze celălalt sistem în interiorul său, devenind astfel mai amplu decât acesta.

Situația pe care Kant o descrie ca fiind veșnic - insurmontabilă — existența a două teorii la fel de precise și, în același timp, egale —

[53]J.G. Fichte. *Raport clar către publicul larg despre natura reală a celei mai recente filosofii,* Berlin, 1801, p. IV.

Pentru Fichte, construcțiile mentale inexacte sunt doar o stare temporară, tranzitorie a culturii spirituale, care trebuie depășită, eliminată din corpul înțelegerii lumii ca un întreg unitar. Și de aceea, aici, dialectica, pe care Kant o recunoaște ca existentă la nivelul oricărei cunoașteri științifice și care se dezvoltă prin discuție, Fichte dorește să fie implementată în cadrul unui singur sistem științific. Acest sistem trebuie să încorporeze principiul opus, să îl interpreteze într-un mod specific și să îl transforme într-un principiu propriu, particular și derivat.

Deși înțelegerea unică a lumii este transcendentală, ca și înainte, adică nu ne spune nimic despre natura universului în sine, ea trebuie să fie totuși aceeași pentru toți oamenii care gândesc normal, în mod necesar universal și, în acest sens, absolut obiectiv. Dualismul, pe care Kant îl afirmă ca fiind starea eternă, insurmontabilă a culturii spirituale, pare spiritului revoluționar al lui Fichte doar o manifestare a oscilațiilor și inconsecvențelor gândirii în realizarea principiilor sale. Logica nu poate justifica simultan două sisteme care se exclud reciproc și, dacă o face, atunci nu totul va fi în ordine.

Și Fichte caută și găsește inconsecvența fundamentală a doctrinei gândirii a lui Kant în conceptul inițial, pe care Kant l-a stabilit în mod conștient ca fundament al tuturor speculațiilor sale , în conceptul de „lucru în sine". Deja în acest concept, și nu în predicatele categorice care pot fi atribuite lucrului, rezidă o contradicție inadmisibilă; teza fundamentală supremă a tuturor

judecăților analitice este încălcată: interdicția contradicției în determinări. Un astfel de concept este , prin urmare, inadmisibil în structura teoriei sistemelor dezvoltate logic. În realitate, conceptul de „lucru, așa cum există înainte și în afara oricărei experiențe posibile" conține o absurditate, trecută cu vederea de Kant: a spune că am *în conştiința mea* ceva care este *în afara conştiinței* este același lucru cu a spune că am bani în buzunar, care sunt în afara buzunarului meu...

Întrebarea aici nu este dacă faimosul „lucru în sine" există sau nu. Dar Fichte este convins că un astfel de *concept* este logic imposibil. Prin urmare, construirea unui *sistem* de concepte pe această fundație este imposibilă, deoarece însăși fundația construcției teoretice a lui Kant este plină de contradicții.

Concluzia lui Fichte este ireproșabilă: a gândi un lucru în sine înseamnă a gândi inimaginabilul - (desigur, din punctul de vedere al vetoului contradicției), înseamnă a încălca principiul fundamental suprem al tuturor judecăților analitice chiar în cursul fundamentării lor . El i-a reproșat lui Kant răul
un exemplu al tratării sale a regulilor logicii, pe care o arată în cursul fundamentării sistemului său de logică.

Problema era pusă astfel: Este logica, ca știință, obligată să urmeze principiile pe care le afirmă ca fiind absolut universale pentru orice gândire corectă sau are dreptul să le ignore? Ar trebui logica să fie o știință printre alte științe sau, mai degrabă, să semene cu un prinț capricios, care dictează legi

tuturor celorlalți oameni, legi care îi obligă pe ei, dar nu și pe el însuși? Întrebarea ar părea pur retorică. Dar, potrivit lui Kant, se întâmplă ca în ceea ce privește lucrurile date în contemplare (adică în sfera tuturor științelor particulare), omul gândește conform unui set de reguli (conform regulilor logicii adevărului), *iar* în ceea ce privește lucrurile date în gândire - conform unui alt set (în spiritul dialecticii transcendentale). Nu este surprinzător că apar contradicții, rupturi de antinomii între judecată și rațiune , și mai târziu în cadrul rațiunii însăși.

Însă, într-un astfel de caz, însuși conceptul de gândire , de subiect, de sine, își pierde sensul de la bun început; adică, devine contradictoriu intern. Toate aceste categorii fundamentale ale logicii se dovedesc a fi concepte care semnifică obiecte ale gândirii care nu sunt doar distincte, ci și direct opuse. Se dovedește că în fiecare persoană, în fiecare individ gânditor, trăiesc, ca să spunem așa—

Lumânarea, două sine distincte, care se ceartă constant unul cu celălalt. Unul contemplă lumea, iar celălalt gândește. Se presupune că sunt două lumi distincte: contemplativă și gândibilă, deși în experiența imediată, în viața reală, se contopesc într-una singură.

În general, Kant înclină și el spre această idee. Eul – subiectul gândirii – este, de asemenea, pentru el, unul dintre „lucrurile-în-sine". Prin urmare, în încercarea de a crea un sistem al tuturor determinărilor acestui eu – logica ca sistem al parametrilor logici ai gândirii – un astfel de sistem se dovedește a fi contradictoriu de la început până la sfârșit; adică se autodistruge. Pe scurt, dacă îl urmăm pe Kant, este imposibil să structurăm logica ca știință. Construind-o, devine imposibil să respectăm regulile pe care le prescrie, ca fiind necesare și universale, pentru toate celelalte științe.

Dar atunci nu există gândire ca o singură capacitate în diferitele sale aplicații , ci mai degrabă două subiecte distincte, două euri distincte, fiecare dintre ele trebuind considerat în afara legăturii cu celălalt, ca două obiecte neomogene în principiu, și totuși trebuie denumite cu același nume.

Ca să nu mai vorbim de faptul că acest lucru duce la o confuzie de concepte, însăși ideea de logică ca știință își pierde complet sensul aici. Pentru toate concluziile obținute din studiul gândirii despre *gândire* —13?

Gândirea (ca „lucru în sine", ca noumen) nu va avea nici ea nicio legătură cu gândirea despre *lucrurile date în contemplare și reprezentare.* Prin urmare, toate tezele logicii (adică ale gândirii - despre gândire) nu vor avea nicio valabilitate pentru gândirea despre lucruri, pentru gândirea specialistului în științe naturale.

Din aceasta se naște imediat ideea centrală a lui Fichte : ideea unei doctrine-științe generale, o teorie care, spre deosebire de logica kantiană, trebuie să expună principiile cu adevărat semnificative pentru orice aplicație a gândirii. O astfel de știință trebuie să expună legile și regulile obligatorii în egală măsură pentru gândirea despre gândire și pentru gândirea despre lucruri. Gândirea despre gândire - logica - trebuie să servească drept model și exemplu pentru respectarea principiilor gândirii (principiile de natură științifică) în general pentru orice altă știință. Aceste principii trebuie să rămână *aceleași,* indiferent dacă gândirea este orientată spre fenomene din matematică, fizică sau antropologie, sau spre *concepte,* adică spre ea însăși.

Conceptul este un obiect de studiu științific ca oricare altul. Mai mult, cunoaștem orice alt obiect *științific* doar în măsura în care este exprimat într-un [concept] și nicidecum în alt mod. Prin urmare, determinarea conceptului și determinarea obiectului sunt expresii absolut identice.

Pentru Fichte, așadar, principiul inițial al științei despre știință nu este opoziția dintre lucru și conștiință, dintre obiect și conceptul său , ci mai degrabă opoziția din interiorul sinelui însuși. Din

două jumătăți distincte, izolate dualist și neavând nimic în comun, nu se poate crea un sistem unic, complet. Ceea ce este necesar nu este dualismul, ci monismul; nu două principii inițiale, ci doar unul. Unde există două principii inițiale distincte, există două științe distincte, care nu se contopesc niciodată într-unul singur.

Fichte interpretează obiectul și conceptul său ca două forme distincte de existență ale aceluiași sine, ca urmare a autodiferențierii sinelui. Ceea ce Kant consideră a fi obiectul sau „lucrul-în-sine" (obiectul conceptului) este de fapt un produs al activității inconștiente, non-reflexive a sinelui, în măsura în care acesta produce, prin puterea imaginației, imaginea lucrului contemplat senzorial. Conceptul este un produs al aceleiași activități, dar unul care se desfășoară odată *cu conștientizarea* mișcării și a sensului propriilor acțiuni.

Prin urmare, identitatea primară a conceptului și a obiectului - mai precis, *a legilor* după care este structurată lumea senzorială și a legilor după care este structurată lumea gândirii, lumea conceptelor - este deja inclusă în identitatea subiectului său, în originea sa. Eul produce inițial, prin puterea imaginației, un anumit produs, apoi începe să-l considere ca ceva distinct de el însuși, ca obiect al conceptului, ca un non-sine. În realitate, ca non-sine, eul, ca și înainte, abia se preocupă de sine; se consideră separat, ca să spunem așa, ca într-o oglindă, ca un obiect exterior sieși.

Sarcina gândirii, ca atare, constă , așadar, în înțelegerea propriilor acțiuni în crearea imaginii contemplării și reprezentării, în *reproducerea*

conștientă a ceea ce a produs anterior inconștient, fără a fi pe deplin conștientă de ceea ce face și cum. Din acest motiv, legile și regulile gândirii discursive (care se subordonează conștient regulilor) nu sunt altceva decât *legi înțelese* - exprimate în scheme logice - *ale gândirii intuitive,* adică ale activității creatoare a subiectului, ale SINELUI, care creează lumea imaginilor contemplative, lumea așa cum este ea dată în contemplare .

Numai din această perspectivă operația de confruntare a conceptului cu obiectul său capătă sens rațional. Fichte arată că opoziția dintre lucrul-în-sine și conceptul său (dualism), care nu este mediată de nimic, îl conduce pe Kant la un dualism extrem în cadrul conceptului însuși, în cadrul sistemului de concepte.

Fichte a demonstrat în mod constant, din perspectiva sa, că respingerea principiului - identității obiectului și conceptului său ca principiu inițial al logicii și al gândirii logice *înseamnă și respingerea principiului identității în forma sa generală ,* ca postulat logic. Cu alte cuvinte, dacă logica ca știință consideră principiul identității și interdicția contradicției (iar aceasta din urmă este doar o nouă formulare negativă a legii identității) ca o condiție absolut incontestabilă pentru corectitudinea oricărei gândiri, ea trebuie să aplice acest principiu și însăși înțelegerii gândirii , determinărilor obiectului său specific, care este tocmai conceptul.

În realitate, în logică *conceptul este tocmai obiectul* de studiu; logica trebuie să dezvolte -

conceptul conceptului. Dacă acest lucru este deja valabil undeva, atunci în logică conceptul și obiectul său sunt complet sinonime, întrucât orice alt obiect nu poate interesa logica decât în măsura în care a fost deja transformat într-un concept, exprimat ca un concept. Pentru că logica nu are nicio legătură cu lucrurile percepute prin simțuri.

Prin urmare, în logică, ca sistem științific al determinărilor gândirii, nu există și nu poate exista loc pentru expresii precum „lucrul în sine", ca „obiect înainte de exprimarea sa în concept". Logica nu are nimic de-a face cu astfel de obiecte; pentru ea, acestea sunt lucruri dincolo de –

transcendente, adică sunt văzute din partea opusă posibilităților exprimării lor, dincolo de limitele competenței lor. Dincolo de aceste limite începe sfera înțelegerii supranaturale, a credinței, a - intuiției iraționale și a altor facultăți. Dar în limitele științei, ele sunt incompetente să acționeze. Fichte nu dorește să aibă nimic de-a face cu ele, cel puțin în limitele științei despre știință...

Aceasta este esența criticii lui Fichte la adresa încercării lui Kant de a crea logica ca model clasic consistent (din punct de vedere logic) de critică a dualismului „din dreapta", de pe poziția - idealismului subiectiv. Nu este o coincidență faptul că tot neopozitivismul contemporan îl repetă pe Fichte textual, eliminând analog problema relației conceptului cu obiectul extern și înlocuind-o cu problema relației conceptului cu sine însuși (relația conceptului cu sine însuși). Aceasta din urmă, în mod firesc, este determinată și ca *identitate* a „semnului" (un termen care înlocuiește termenul „concept") și a „semnificatului", a „desemnatului". Legea identității (și interdicția contradicției) este astfel redusă la cerința ca același semn să semnifice același lucru, să aibă același sens, același sens.

Rudolf Carnap, de exemplu, interpretează principiul identității în acest fel. La fel ca Fichte, el este destul de consecvent în înțelegerea

Este clar că, dacă accepți legea identității ca o axiomă inexorabilă a exactității gândirii, ești obligat să o respecți și în expresia sa particulară, în cazul conceptului *și* obiectului său. Altfel, ea este încălcată chiar la temelia construcției logice. Carnap identifică obiectul și conceptul din acest motiv deja în al doilea rând al lucrării sale *Der Logische Aufbau (Vol. 1)* și în titlul primei părți: „Stabilirea sistemului cognitiv-logic de obiecte sau concepte". Prima teză: „Cuvântul «obiect» este folosit aici în sens larg, și anume, cu privire la tot ceea ce poate forma o opinie. Prin urmare, includem în «obiecte» nu numai lucrurile, ci și - proprietățile și relațiile, stările și procesele, și apoi, realul și irealul..."[54]

În concluzie, Carnap afirmă: „Fiecărui concept îi corespunde un obiect, numai unul, este obiectul său (nu trebuie confundat cu obiectele care *trec* în concept) [55]". Prin urmare, este irelevant modul în care sunt considerate determinările conceptului : ca predicate ale lucrului, exprimate prin conceptul dat, sau ca determinări-predicate ale semnului dat. Definirea „conceptului" este același lucru cu definirea obiectului său și invers; definirea obiectului este imposibilă dacă nu sunt enumerate predicatele conceptului. „Totuși, putem merge chiar mai departe și spune deschis, fără a ne referi la motivații ulterioare, că conceptul și obiectul său sunt același lucru. Dar această identitate nu

[54] R. Carnap. *Structura logică a lumii animale,* Berlin — Selilach-tenscc, 1928, p. 1.

[55] Ibidem.

semnifică în niciun fel substanțializarea conceptului. Mai degrabă, este opusul: semnifică funcționalizarea obiectului ".

Aici întâlnim aceeași critică a dualismului „din dreapta". Și nu este surprinzător că repetă modelul conceput clasic. În ciuda tuturor lucrurilor, aceeași lege a identității apare aici ca postulat și axiomă supremă a logicii și a gândirii logice. Cu toate acestea, nu mai există nicio cale de ieșire din dialectică.

Să revenim însă la Fichte. Având în vedere că plănuise să construiască un sistem logic și al „imaginii logice a universului", el a intrat în mod firesc în conflict cu concepțiile lui Kant, profesorul său. Kant a considerat încă de la început inadmisibilă întreprinderea sa: „...Consider - *doctrina-știința lui* Fichte un sistem complet inconsistent. Căci doctrina-știința pură nu este, nici mai mult, nici mai puțin, decât o *logică* care, fără a realiza prin principiile sale elementul material al cunoașterii, se abstrage de conținutul acesteia din urmă, ca *logică pură;* a încerca să forjezi cu ea un obiect real ar fi inutil și, prin urmare, o sarcină care nu ar putea fi niciodată îndeplinită: și în acest caz, dacă se întemeiază doar filosofia transcendentală, pasul către metafizică este mai presus de toate inevitabil . " [565] [57]

[4] Ibidem, p. 6.

[57]JG molid. Obra citada, p. 161.

Kant respinge, de la bun început, încercarea de a crea o metafizică. Nu pentru că aceasta trebuie să descrie lumea lucrurilor în sine, ci pentru că Fichte dorește să creeze o logică care, prin aplicarea sa, să garanteze apariția unui sistem unic de concepte, neîntrerupt de fisurile antinomiilor, un sistem care sintetizează în sine cele mai importante concluzii și generalizări ale științei. Iar acest lucru, potrivit lui Kant, este irealizabil, indiferent dacă un astfel de sistem este interpretat obiectiv (dintr-un punct de vedere materialist) sau subiectiv (dintr-un punct de vedere transcendental). Într-un fel sau altul, este totuși imposibil. El considera jignitor să i se reproșeze că „nu a creat un sistem", ci doar a pus problema și a furnizat științei principii importante (dar nu aplicate pe deplin și direct), necesare pentru o astfel de construcție: „... pretenția de a mă împovăra cu ideea că am vrut să dau doar *propedeutica* filosofiei transcendentale, *și* nu *sistemul* acestei filosofii, îmi este de neînțeles [58]. "

Totuși, Fichte a început să insiste asupra faptului că nu există *un sistem* de concepte filosofice kantiene, ci doar un set de considerații și principii, necesare pentru construirea acestuia și, în plus, destul de inconsistente. Discuția din jurul acestei probleme a trecut la un nou nivel: ce este un sistem? Ce sunt

[e] Ibidem, p. 1G2J

Ce principii și criterii ne permit să distingem *un sistem de concepte științifice* de un set de judecăți, fiecare dintre ele, în sine, putând fi corectă, dar totuși lipsite de orice legătură între ele?

Clarificându-și înțelegerea asupra a ceea ce este un „sistem", Fichte formulează următoarele: „Expunerea mea, *așa cum ar trebui să fie orice expunere științifică* (sublinierea îmi aparține *),* începe cu cea mai nedeterminată și o determină ulterior în ochii cititorului; prin urmare, ulterior, obiectelor li se atribuie în mod natural alte predicate, diferite de cele atribuite lor la început, și apoi, această expunere prezintă și dezvoltă foarte adesea o teză pe care o respinge apoi și, în acest fel, prin intermediul antitezei, avansează, spre sinteză. Rezultatul cu adevărat determinat în final, cu care culminează expunerea, se obține aici doar la sfârșit. Tu, în realitate, cauți doar acest rezultat, dar calea prin care îl găsești nu există pentru tine [59]. "

Sistemul *,* așadar, conform lui Fichte, se obține ca urmare a eliminării contradicțiilor . Acestea rămân în afara sistemului, nemediate și, ca atare, se neagă reciproc. Prin urmare, la Kant nu există un sistem, ci mai degrabă teze nemediate de dezvoltare, pe care le consideră ca fiind finalizate și pe care încearcă în zadar să le lege formal, lucru imposibil, deoarece se neagă deja reciproc de la bun început. Aici, întregul reiese din fragmente, prin uniunea lor logică.

Contrastându-și poziția cu cea a lui Kant, Fichte a declarat pe bună dreptate:

[59]Ibidem, pp. 217-218.

Universalitatea pe care o afirm nu a apărut în niciun caz prin sumarizarea varietății în unitate, ci, dimpotrivă, prin deducerea infinitului multiform din unitatea percepută prin văz [60]. Universalitatea inițială, care, prin procesul propriei dezmembrari, se diferențiază în diverse particularități, trebuie să fie stabilită și în structura unui sistem științific înainte de orice altceva.

Totuși, la Kant, imaginea întregului a început să strălucească prin acele particularități din care, ca și cum ar fi fost fragmente, a fost alcătuit. Și acum, după Kant, sarcina trebuie să constea doar în a reveni de la acel întreg la particularități pentru a le examina critic iar și iar și a le curăța de tot ce este superfluu și accidental, păstrând în structura sistemului doar diversele determinări care, ca o necesitate, sunt necesare pentru a construi întregul. Aceasta (universalitatea) se dovedește aici a fi criteriul de selecție a particularităților. Acum este necesar să dezvoltăm sistematic, pas cu pas, întregul sistem de particularități, pornind de la un singur principiu. Atunci vom obține o știință, un sistem.

Cu alte cuvinte, logica analizei din filosofia lui Kant a concentrat imediat atenția lui Fichte asupra acelor probleme care, în *Critica rațiunii pure,* erau legate în secțiunea despre *Dialectica transcendentală:* problemele sintezei complete a conceptelor și judecăților în cadrul structurii teoriei, înțeleasă ca un sistem unificat. Și aici a fost descoperit un „punct de creștere" al științei logice.

[K] Ibidem, pp. 112-113.

Fichte a preferat să numească această nouă sferă de cercetare intelectuală „doctrină-știință" sau „știință despre știință": știință privind formele și legile generale care guvernează dezvoltarea sistemului de determinări științifice. Aceste determinări trebuie, desigur, să fie invariabile pentru orice știință particulară, fie că este vorba de matematică sau fiziologie, mecanică cerească sau antropologie. Ele trebuie să determine *orice obiect,* adică să ofere sistemul de determinări generale (universale) ale oricărui posibil obiect de studiu științific, „parametrii" săi logici.

Prin urmare, știința trebuie să fie pe deplin conștientă de propriile acțiuni, să atingă conștiința de sine și să o exprime prin intermediul categoriilor prin care înțelege orice altceva: orice alt obiect dat în experiență. Știința științei este un sistem de determinări care descrie contururile oricărui obiect posibil și, simultan, structura subiectului care construiește acest obiect. Iar formele logice, la rândul lor, înțelese, exprimate și aliniate abstract în cadrul sistemului, sunt forme ale conștiinței raționale în general - adică nu conștiința empirică a vreunui individ particular, ci mai degrabă forme (scheme) necesare și universale ale activității oricărei creaturi gânditoare posibile.

Ceea ce se numea anterior „logică" este doar schema abstractă a activității universale de construire a oricărui obiect posibil în conștiință . Fichte investighează și clarifică în mod specific înțelegerea sa asupra legăturii dintre „știința despre știință" și „logică". Aceasta din urmă se dovedește a fi doar o schemă abstractă a activității descrise în prima. Prin urmare, în cuvintele lui Fichte, știința-

doctrină cu siguranță nu poate fi demonstrată logic, deoarece nicio teză logică, nici *măcar legea contradicției, nu i se poate pune în față.* Dimpotrivă, fiecare teză logică și orice logică trebuie demonstrate prin știința-doctrină: trebuie demonstrat că formele stabilite în aceasta din urmă sunt într-adevăr forme de conținut autentic în știința-doctrină. Astfel, logica își derivă sensul din știința-doctrină, și nu știința-doctrină din logică.

Ideea este că „schematizarea" teoretică (adică operațiunile guvernate de reguli și teze logice) nu este nicidecum lipsită de premise necesare și naturale. Analiza lor devine vitală și importantă atunci când gândirea se confruntă cu o *schimbare* care...

În esență, este unirea unor determinări contradictorii și opuse.

Fichte nu se îndepărtează de Kant aici. Kant a înțeles foarte bine că schimbarea „presupune același subiect ca existând cu două determinări opuse" [1] și că *în momente diferite în* timp același lucru poate poseda predicatul A cunoscut și îl poate pierde: să fie non-A. Totuși, dacă predicatul A poate fi pierdut de lucru fără ca acesta să înceteze să mai fie același lucru și să se transforme în altceva (în obiectul unui alt concept), aceasta înseamnă, potrivit lui Kant, că predicatul pierdut nu corespundea *conceptului* lucrului dat, nu se încadra în numărul determinărilor sale universale și necesare. În concept (spre deosebire de reprezentarea empirică generală) sunt exprimate doar caracteristicile absolut invariabile ale lucrului. *Teoria nu este interesată de schimbări:*

această veche prejudecată îl apasă și pe Kant. Toate schimbările sunt o chestiune de punct de vedere empiric și nu de teorie. Teoria, structurată conform regulilor logicii, trebuie să ofere o imagine a obiectului, scoasă, ca să spunem așa, din domeniul timpului . Determinațiile pe care comentariul timpului le elimină din lucru, teoria nu are dreptul să le includă în numărul determinărilor conceptului . De aceea, conceptul se află întotdeauna sub apărarea protectoare a vetoului contradicției.[61]

[9] I. Kant. *Krilik (1er Reinen Vernuft,* Leipzig, 1838, p. 768.

Ei bine, ce e de făcut dacă obiectul, reprezentat în teorie (sub forma unei scheme teoretice, structurate conform regulilor logicii), începe să fie înțeles nu ca ceva absolut imuabil, ci ca ceva *ce apare,* chiar dacă numai în conștiință, ca la Fichte? Ce e de făcut cu veto-ul contradicției dacă schema logică trebuie să reprezinte cu precizie procesul *de schimbare,* de emergență, de formare a lucrului în conștiință și cu forța conștiinței? Ce e de făcut dacă logica însăși e înțeleasă ca o schemă abstractă de construire a obiectului în ochii cititorului, ca o schemă de îmbogățire logică a conceptului inițial cu predicate mereu noi, a procesului în care mai întâi există doar A, iar apoi trebuie să apară B (care, se înțelege, nu este A sau nu este-A), iar mai târziu C, D, până la Z? Pentru că până și simpla unire a lui A și B este unirea lui A și non-A. Este OB, în orice caz , A?

Concluzia lui Fichte: alegeți una din două: fie vetoul contradicției este absolut și atunci nu va fi posibilă nicio sinteză, nici nicio unitate a diferitelor determinări, fie dezvoltarea și sinteza determinărilor conceptelor există și acestea încalcă cerința absolută a vetoului contradicțiilor.

Fichte caută o a treia cale. El pornește de la faptul că în *contemplare* (în activitatea de construire a imaginii lucrului)

Ceea ce pare imposibil în concept se produce constant, și anume unirea, sinteza determinărilor care se exclud reciproc. Astfel, analizând celebrul paradox al lui Zenon și arătând că orice segment finit *este* divizibil la *infinit ,* Fichte conchide: „În acest exemplu vedeți că în contemplarea spațiului ceea ce este imposibil și contradictoriu în concept se realizează fără îndoială" [10] .

Prin urmare, dacă întâlnești o contradicție în exprimarea logică, nu te grăbi să declari că nu poate fi așa; apelează la *contemplare,* căci drepturile tale le înlocuiesc pe cele ale logicii formale. Și dacă analiza actului de contemplare arată că ești obligat, ca o necesitate , să treci de la o determinare la alta, care este opusul ei, pentru a o uni cu prima - dacă vezi că A, ca o necesitate, se transformă în non-A - atunci ești obligat să sacrifici cerința vetoului contradicției. Mai precis, acest veto nu poate fi considerat aici ca o măsură necondiționată a adevărului.

Fichte demonstrează această dialectică și în exemplul apariției conștiinței, al „supoziției" non-sinelor prin activitatea sinelui, al distincției omului – prin sine însuși – de sine însuși ca gândire, ca gândire , ca obiect al gândirii. Poate e]

[10] JG Fichte. *Tihatsachen des Bewu/itseyns,* Stuttgart und Tübingen, 1817, S. 9,

Poate omul să se înțeleagă pe sine, să înțeleagă actele propriei sale conștiințe, ale propriei sale activități constructive? Evident, da. El nu numai că gândește, ci gândește și la gândirea însăși; însuși actul gândirii îl transformă într-un obiect. Și o astfel de sarcină a fost întotdeauna numită logică.

Așa cum s-a demonstrat mai sus, elementul inițial în acest caz poate fi Eul *(Ich, das Selbsl),* înțeles ca subiect al activității, care produce ceva distinct de sine însuși, adică un produs, un rezultat care devine fix. Eul, la început, este egal cu sine însuși (Eu=Eu) și considerat ca ceva activ, creativ, care conține deja în sine nevoia transformării sale într-un non-Eu. Vedem și cunoaștem acest lucru direct prin autoobservare. Deoarece conștiința este realizată doar pe măsură ce reprezentarea altuia, a non-Eului, a lucrului, a obiectului, apare în ea. Nu există așa ceva ca o conștiință goală, una neumplută cu nimic.

Iar transformarea sinelui în non-sine are loc, în mod natural, complet independent de studiul regulilor logice și înainte de studiul lor. Aceasta este gândirea „primară", natural-înnăscută. Este - prototipul gândirii care reflectă logic, care în sine, în activitatea sa de construire a imaginilor lucrurilor, dezvăluie ordinea regulată cunoscută și apoi o exprimă sub forma unei serii de reguli, sub forma logicii, pentru a le respecta de acum înainte și a le fi subordonat în mod conștient (liber).

Prin urmare, toate regulile logice trebuie *deduse,* extrase prin analiza gândirii concrete. Cu alte cuvinte, ele au un anumit prototip cu care pot fi - comparate. Această abordare este complet diferită de poziția lui Kant, care afirmă că toate principiile

și categoriile logice trebuie să fie consistente cu ele însele, ceea ce este suficient pentru a se asigura că predicatele lor nu conțin contradicții. Astfel, Kant *postulează* legile și categoriile logicii, în timp ce Fichte cere *deducerea lor* , demonstrarea universalității și necesității lor.

Este adevărat că Fichte, la fel ca Kant, nu atacă încă direct conținutul însuși al formelor și legilor logice. Dimpotrivă, el caută să demonstreze corectitudinea tuturor schemelor logice cunoscute anterior și în cadrul logicii kantiene, arătând mai riguros condițiile de aplicabilitate a acestora. Dar, procedând astfel, le limitează, stabilind că veto-ul contradicției este complet autoritar doar în ceea ce privește o singură determinare, în timp ce în cadrul sistemului în curs de dezvoltare, eliminarea sa are loc constant, deoarece fiecare determinare ulterioară o neagă pe cea precedentă ca fiind unică și absolută.

Fichte încearcă astfel să deducă întregul sistem de principii logice și „schemele de sinteză" (ale categoriilor) astfel încât acestea să poată fi înțelese, incluzive logic în practică, ca scheme universale de unire a datelor experimentale, ca etape sau faze în producerea conceptului, în procesul de concretizare a conceptului inițial nedescompus încă în serii de determinări — predicate universale și necesare. Nu este necesar aici să explicăm de ce Fichte nu a reușit să deducă întregul sistem de categorii logice, de ce nu a reușit să transforme logica într-o știință riguroasă, într-un sistem. Ceea ce este important în acest caz este însăși formularea problemei. Critica ulterioară adusă concepției lui Fichte a fost

îndreptată tocmai spre clarificarea cauzelor eșecului său, spre analizarea premiselor care au împiedicat proiectul său de reformare a logicii, spre deducerea întregului conținut al acesteia din investigarea gândirii reale și, în acest fel, spre unirea în cadrul aceluiași sistem a categoriilor care se află în contact de negație directă (de contradicție formală) unele cu altele, ceea ce lui Kant i se părea antinomic neunificabil, nu reductibil în cadrul unui sistem necontradictoriu.

Schelling studiază, de asemenea, de la bun început problema sistemului *de* cunoaștere sau, mai precis, întrebarea care apare inevitabil atunci când se încearcă construirea unui astfel de sistem de antinomii. Dificultatea constă aici exclusiv în reprezentarea logică sistematică a faptului care este direct evident (intuitiv) pentru orice ființă gânditoare: că universul este unic și că gândirea, care tinde spre imaginarea sa sistematică, în sine și prin ea însăși...

Este, de asemenea, unic. Dar regulile și legile logice ale activității intelectuale sunt de așa natură încât lumea unică, refractată prin ele, este divizată în ochii rațiunii. Și fiecare dintre cele două jumătăți care se formează revendică rolul unei imagini logic sistematice, exacte, absolute și necondiționate a universului unic.

La fel ca Kant, Schelling vede soluția nu în construcția logică și sistematică a determinărilor, ci în realizarea practică a sistemului care pare cel mai demn de mintea umană, cel mai acceptabil pentru aceasta, cel mai în concordanță cu aspirațiile sale înnăscute. A demonstra într-o manieră logică

formală, adică a dezvolta un sistem de demonstrații necontradictorii, cărora nu i s-ar putea opune niciun opus, este imposibil. Un astfel de sistem trebuie ales pur și simplu prin convingere directă și respectat riguros. Sistemul pe care Schelling însuși îl alege este exprimat în acest principiu: „Destinul meu în critică: *să aspir la o individualitate neschimbată (Selbstheit), la o libertate necondiționată, la o activitate nelimitată . ”** [1] Acest sistem nu poate fi niciodată terminat; va fi întotdeauna „deschis” către viitor: acesta este conceptul de *activitate.* Activitatea terminată, materializată, „pietrificată” în produsul său, nu mai este activitate.

În aceste argumente, principiul mândru al lui Fichte este ușor de deslușit. Activitatea însăși este absolutul și necondiționatul, care [62]nu poate și nu ar trebui *să se termine niciodată* cu crearea unui sistem cristalizat odată pentru totdeauna; absolutul universal, în care vor apărea diferențe, particularități și detalii noi și noi - la propriu, acestea se vor contopi (se vor uni cu) cele stabilite anterior și așa mai departe la infinit. Această formă de critică, potrivit lui Schelling, include dogmatismul ca element inerent, deoarece afirmă o teză conform căreia întregul edificiu al culturii spirituale a umanității trebuie de acum înainte construit pe o fundație stabilită clar și categoric: pe înțelegerea faptului că unicul subiect al tuturor predicatelor posibile este SINELE, principiul

[62] F.W. Schelling;, *„Líihsckrifflen”,* volumul unu, Berlin , 1971, p. 152.

creator infinit, care trăiește în fiecare ființă umană și care se postulează liber atât pe sine, cât și întreaga lume a obiectelor pe care le vede, le contemplă și le gândește; pe înțelegerea faptului că niciun rezultat deja obținut nu are pentru SINE forța autorității „obiective", absolute, forța dogmei.

Și dacă se constată sistemul opus, care consideră omul ca un punct pasiv de aplicare a unor forțe obiective date dinainte din exterior , ca un grăunte de praf în vârtejurile elementelor universale sau ca o jucărie în mâinile lui Dumnezeu și ale reprezentanților săi pe Pământ, atunci susținătorul criticii adevărate va fi obligat să respingă acest sistem dogmatic, chiar dacă a fost demonstrat într-un mod riguros formal și nu este contradictoriu în sine, până la victoria finală.

Schelling, la fel ca Fichte, este în favoarea unui dogmatism nou, „senin" din punct de vedere critic: „Dogmatismul – acesta este rezultatul tuturor cercetărilor noastre – este *teoretic* irefutabil , deoarece abandonează domeniul teoretic, încoronându-și sistemul practic. Astfel, este respins practic, prin faptul că noi înșine *ne dăm seama că* sistemul i se opune absolut [63]. "

Activitatea practică: acesta este „al treilea" element, asupra căruia, ca pe un teren comun, converg toate sistemele opuse. Aici, și nu în abstracțiunile rațiunii pure, se aprinde adevărata luptă, o luptă care poate și trebuie să se încheie cu victorie. Aici constă demonstrația că un partid, aderând riguros la principiile sale, își apără nu

[63] Ibidem, p. 156.

numai propriile interese egoiste , ci și interesele care se aliniază cu tendința universală a viziunii sale asupra lumii - adică, cu o obiectivitate absolută și necondiționată.

„În domeniul Absolutului (al ceea ce este înțeles doar teoretic - EZ), nici critica nu putea urma dogmatismului, nici dogmatismul nu putea urma criticii, căci în acest domeniu doar *afirmarea absolută era posibilă pentru amândoi* : o afirmație complet disprețuită de sistemul opus, care nu a rezolvat *nimic* pentru sistemul care i se opune. Abia acum, după ce amândoi s-au întâlnit, niciunul dintre ei nu îl poate dispreţui pe celălalt, iar dacă înainte (adică în sfera logică pur teoretică - *EI)* era vorba de obținerea unei stăpâniri liniștite, fără nicio rezistență, acum stăpânirea lor trebuie cucerită prin victorie [64]. ”

Acesta este punctul care i-a separat pe Fichte și Schelling de Kant: cultura spirituală a umanității nu poate rămâne veșnic în poziția măgarului lui Buridan, prinsă între două sisteme de noțiuni la fel de logice privind cele mai importante aspecte ale vieții. Umanitatea este obligată să acționeze practic, să trăiască, dar a acționa simultan conform a două sisteme opuse de recomandări este imposibil. Unul trebuie ales și apoi acționat riguros în conformitate cu principiile sale.

Este adevărat că Kant însuși, în operele sale ulterioare, a demonstrat că argumentele rațiunii practice trebuie să încline întotdeauna balanța în favoarea unui sistem și împotriva celuilalt, chiar

[64] Ibidem, pp. 131-132.

dacă aceste sisteme sunt teoretic identice. Totuși, la Kant, acest motiv abia se strecoară ca una dintre tendințele gândirii sale, în timp ce Fichte și Schelling îl transformă în punct de plecare al tuturor reflecțiilor lor. De aici și motto-ul lor de victorie, chiar și în domeniul teoretic. Una dintre concepțiile logice aflate în conflict trebuie să triumfe asupra opusului său, pentru care trebuie să fie întărită nu doar cu argumente de natură pur logică, mult mai puțin scolastică, ci și înzestrată cu avantaje practice (morale și estetice). Astfel, va avea victoria asigurată, și nu doar garanția dreptului și a posibilității de a purta o dispută academică fără sfârșit.

La fel ca Fichte, Schelling vede principala problemă a sistemului teoretic în judecățile sintetice și în unirea lor: „Tocmai această enigmă îl apasă pe filosoful critic. Întrebarea sa fundamentală este următoarea: cum sunt posibile judecățile sintetice și nu cum sunt posibile judecățile analitice?" „Ceea ce este cel mai ușor de înțeles pentru el este cum determinăm totul exclusiv conform legii identității; ceea ce este cel mai enigmatic este cum putem determina ceva trecând dincolo de limitele acestei legi [65]. "

Formularea este incisivă. În realitate, orice act elementar de sintetizare a determinărilor în judecată — chiar dacă este A este B — necesită deja depășirea limitelor legii identității, adică transgresarea granițelor stabilite de vetoul contradicției în determinări. Pentru că, indiferent ce este B, el nu este, în orice caz, A, nu este-A. Avem

[65] Ibidem, p. 129, 130.

aici expresia logică a faptului că orice cunoaștere nouă distruge granițele riguros legalizate ale cunoașterii vechi, o infirmă și o revizuiește.

Prin urmare, orice dogmatism, care insistă cu încăpățânare asupra cunoștințelor deja dobândite și dobândite, respinge întotdeauna de la bun început orice cunoaștere nouă, cu singurul argument că aceasta contrazice cea veche. Și într-adevăr, o contrazice formal, întrucât analitic nu este nici conținută în ea, nici nu poate fi „extrasă" din ea prin vreun fel de artificiu logic. Trebuie să fie *unită* cu vechea cunoaștere, chiar dacă o contrazice formal.

Adevărata sinteză, așadar, nu se realizează prin capacitate pur teoretică, riguros subordonată regulilor logice, ci printr-o cu totul altă capacitate, una care nu este legată de limitele strict logice ale principiilor și are chiar dreptul de a le transcende acolo unde experimentează nevoia imperativă de a face acest lucru. *„Sistemul* de cunoaștere este fie o necesitate, fie un simplu joc al gândirii... fie trebuie *să găsească* realitatea, nu cu ajutorul capacității teoretice, ci cu ajutor practic, nu cu ajutorul capacității cognitive , ci cu *ajutor productiv, realizator,* nu prin *cunoaștere,* ci prin *acțiune..."*[66]

Pentru Kant, această capacitate productivă se numește puterea imaginației *(Einbildugskraft).* Urmându-l pe Kant, Schelling pornește în analiza sa, care îl conduce pe o cale oarecum diferită de cea a lui Fichte, pe șinele idealismului obiectiv . Acesta din urmă se împacă cu teza existenței reale a lumii exterioare și construiește o teorie pentru cunoașterea acesteia, deși la Schelling această

[66] Ibidem, pp. 126-127.

teorie se dovedește a fi ceva complet diferit de *logică* și se înclină mai degrabă spre imaginea esteticii, spre teoria înțelegerii estetice artistice a secretelor universului. Pentru oamenii de știință înșiși , Schelling lasă ca instrument de lucru toată vechea logică, pe care el însuși, urmându-l pe Fichte, a declarat-o un mijloc de cunoaștere complet insuficient și a justificat-o doar ca un canon de sistematizare externă și clasificare a materialului obținut prin alte mijloace complet non-logice și chiar alogice.

Dacă Fichte a dat un model clasic de critică la adresa lui Kant și a logicii sale, din dreapta, de pe pozițiile idealismului subiectiv, realizată consecvent, în eforturile de reformă ale tânărului Schelling începe să se contureze clar un alt motiv, a cărui tendință duce spre materialism.

În cercurile frecventate de tânărul Schelling, unde gândirea sa a maturizat, starea de spirit predominantă era oarecum diferită de cea care influența filosofia lui Fichte. Toate ideile lui Fichte erau concentrate pe revoluția psihologică și socială trezită în mințile oamenilor de evenimentele din 1789-1793. Dezvoltarea gândirii sale este legată de evenimentele *și* problemele acelor ani, iar odată cu refluxul valului revoluționar, aripile filosofiei sale s-au lăsat, negăsind niciodată o nouă sursă de inspirație. Pentru Schelling, entuziasmul generat de revoluție a fost doar o etapă în care a acționat ca susținător și chiar ca discipol al lui Fichte. Cu toate acestea, așa cum forțele realității dure i-au obligat pe cei mai înfocați iacobini să o ia în considerare, tot așa i-a devenit clar lui Schelling că a insista

exclusiv asupra puterii creatoare infinite a SINELUI, asupra forței entuziasmului său moral în fața lumii exterioare încăpățânate, însemna să te lovești cu capul de un zid al neînțelegerii, ceea ce s-a întâmplat în cele din urmă cu Fichte.

Strâns legat de cercul lui Goethe și al scriitorilor romantici, Schelling a manifestat de la bun început un interes mult mai mare decât Fichte, pe de o parte, pentru natură (citește: pentru științele naturii), iar pe de altă parte, pentru formele tradiționale (în terminologia lui Kant și Fichte: obiective) moștenite ale vieții sociale. Încă de la început, științele naturii și arta au constituit mediul care i-a modelat mintea și demersurile investigative.

Într-adevăr, Schelling începe cu același lucru pe care îl face Fichte: cu opoziția dintre subiect și obiect, pe care o interpretează și ca o contradicție în interiorul conștiinței umane, ca o contradicție între imaginile lumii exterioare pe care oamenii le produc „liber" și imaginile aceleiași lumi pe care nu le produc liber, inconștient, subordonându-se forței coercitive a necesității, necunoscută lor. La fel ca Fichte, Schelling luptă împotriva

Dogmatismul (în care — potrivit lui — ortodoxia religioasă, care atribuie necesitatea lui Dumnezeu, și materialismul filosofic, care o atribuie lucrurilor exterioare, „obiectelor pure"), confluează. Pentru Schelling, critica este sinonimă cu poziția conform căreia determinările obiective (universale și necesare) ale psihicului uman sunt înnăscute din cele mai îndepărtate psihicului însuși și sunt descoperite în interiorul acestuia în procesul autodescoperirii sale active.

În acest fel, Schelling, urmându-l pe Fichte, depășește dualismul concepției lui Kant. Cu toate acestea, la Fichte, dualismul este păstrat și chiar reprodus într-o formă mult mai acută în cadrul propriei sale concepții. În realitate, el reduce toate antinomiile lui Kant la una singură: contradicția dintre cele două jumătăți ale aceluiași sine. Una dintre ele creează inconștient lumea obiectivă a imaginilor conform legilor cauzalității, spațiului și timpului; cealaltă o restructurează în spiritul exigențelor idealului transcendent , în conformitate cu exigențele „moralei".

Ca și înainte, în fiecare persoană există presupuse două sine distincte, fără a se ști cum sau de ce sunt acestea legate unul de celălalt. Și, deși Fichte unește ambele sine în conceptul de *activitate,* contradicția se reproduce din nou în sine sub forma a două principii distincte ale activității. Și, ca și înainte, întrebarea rămâne deschisă: în ce relație internă necesară sunt cele două jumătăți ale sinelui uman legate una de cealaltă? Au ele o rădăcină comună, o sursă comună, o substanță comună, din a cărei diviziune ambele jumătăți apar ca o necesitate?

La Fichte, soluția nu se găsește, în ciuda conceptului de activitate. Lumea reprezentărilor necesare se formează în interiorul tuturor eurilor, complet independentă de activitatea eului „cel mai bun", înainte ca acesta din urmă să se trezească în om. Eul „cel mai bun", la trezirea sa, găsește deja lumea existentă în sine. La rândul său, el – forma pură a rațiunii practice sau ideale – intră în lumea reprezentărilor produse în mod necesar din exterior, ca să spunem așa, precum un judecător a cărui origine este necunoscută, aducând cu sine criterii de evaluare și reevaluare a ceea ce există, adică roadele muncii trecute a eului.

Sinele uman este din nou transformat în arena bătăliei nesfârșite dintre cele două principii eterogene, așa cum a fost din timpuri imemoriale. Sinele absolut trebuie să împace lumea reprezentărilor eficiente, libere, neconectate, chiar opuse, cu sine însuși și între ele. Dar acest lucru, în plus, este realizabil doar în infinit . Concordanța completă... a omului cu sine însuși și - pentru ca el să poată fi în concordanță cu sine însuși - concordanța tuturor lucrurilor din afara lui cu conceptele sale practice necesare despre ele, cu concepte care determină ceea ce *ar trebui* să fie [67]." Așa cum formulează Fichte esența problemei, aceasta este inaccesibilă în lumea existentă.

Fichte a renunțat la forma kantiană a antinomiilor, dar le-a reprodus în întregime ca contradicții în cadrul conceptului de „activitate". Problema a fost pur și simplu transferată în sfera psihicului individual și astfel a devenit definitiv

[J.G.] Fichte. *Despre cei învățați.* Berlin, 1956, p. 45.

insolubilă. Schelling a ajuns la această concluzie și, împreună cu tânărul Hegel, a început să caute o cale de ieșire pe o altă cale. Treptat, în cursul criticii lor la adresa lui Fichte, au început să apară contururile fundamentale ale noii concepții.

Schelling și Hegel se simt din ce în ce mai nemulțumiți de următoarele „puncte" ale poziției kantiano-fichteene.

Încadrarea tuturor problemelor concrete și presante ale vremii într-o formă psihologic-subiectivă.

Apelul neputincios, care decurge din aceasta, la „conștiință" și „datorie", îl plasează pe filosof în postura unui predicator al unor fraze-sloganuri frumoase și nobile, dar irealizabile.

Interpretarea întregii lumi senzorial-empirice, dacă nu ca un dușman, cel puțin ca un obstacol pasiv în calea ordinelor „datoriei" și „idealului".

Indiferență absolută față de orice, în afară de moralitatea pură, chiar și față de istoria umanității și față de natură, față de științele naturii (care stă la baza fichteismului).

Neputința imperativului categoric (al idealului) în lupta împotriva motivelor „egoiste", „imorale" și „nerezonabile" ale conduitei omului în societate, indiferența oamenilor reali față de predicile unei înalte morale (cât de ușor este să pui pe o parte a balanței toate mijloacele paradisului, elaborate de biserică și susținute cu explicații în întregime scolastice, în timp ce pe partea opusă sunt aruncate pasiunile și forța împrejurărilor, a educației, a exemplului și a guvernelor... Întreaga istorie a religiei, de la începutul erei creștine, se reduce la a

arăta că creștinismul îi poate face pe oameni buni numai dacă sunt deja buni — spune tânărul Hegel, luând prin „explicații scolastice" orice filosofie orientată spre morală, inclusiv cea kantian-fichteană).

Diferența fundamentală, insurmontabilă, dintre ceea ce există și ceea ce este cuvenit, dintre necesitate și activitate liberă, dintre lumea fenomenelor și esența activă a omului etc., etc.

Toate acestea au condus la necesitatea de a - înțelege că trebuie să găsim în sfârșit „rădăcina comună" a celor două jumătăți ale ființei umane, din care ambele se nasc și pot fi înțelese. Abia atunci apare personalitatea umană.

în fața noastră nu ca un punct pasiv de aplicare a forțelor externe (ale naturii sau ale lui Dumnezeu), adică nu ca un obiect, ci ca ceva care acționează autonom *(das Sclbslj,* ca *un subiect).*

Din aceasta se naște ideea filosofiei identității. Ca orice *idee,* ea există mai întâi doar sub forma unei ipoteze, sub forma unui principiu încă nerealizat în detaliu, în spiritul căruia este necesară o reelaborare critică a întregii mase de material teoretic disponibil, în special a concepțiilor lui Kant și Fichte.

Inițial, tânărul Schelling se limitează la a afirma că cele două jumătăți ale ființei umane, reprezentate de Kant și Fichte (în ciuda tuturor eforturilor lor de a uni aceste jumătăți) ca eterogene, au, încă din cele mai vechi timpuri, prin esență și origine, totuși o „rădăcină comună", adică undeva, în adâncuri, în esența generativă a materiei, converg într- o singură imagine, înainte de a se disocia și separa în dispută, în argument, în antinomie. Teza lui Schelling ne spune că ambele forme de activitate a eului (inconștientul și cel conștient liber) trebuie înțelese în mod serios și în cele din urmă ca două ramuri care cresc din același trunchi, iar acest trunchi trebuie descoperit și dezvoltarea sa observată până la bifurcație.

Schelling tot nu afirmă nimic mai concret și mai definit dincolo de faptul că o astfel de identitate *trebuie să existe* și *chiar există.* Nu spune nimic despre în ce anume poate fi văzută această identitate generativă. Caracteristicile sale, în esență, sunt negative: nu este conștiință, *nu este* materie; *nu este* spirit, *nu este* substanță; *nu este* idealul și *nu este* realul. Ce este atunci?

Aici, observă Heine cu perspicacitate, se încheie „filosofia domnului Schelling *și* începe poezia – aș spune – nonsensul", „aici domnul Schelling se abate de la calea filosofică și caută, printr-o anumită intuiție mistică, să ajungă la contemplarea absolutului însuși; caută să-l contemple în centrul său, în esența sa , unde nu există nimic ideal, unde nu există nimic real: nici gând, nici extensie, nici subiect, nici obiect, nici spirit, nici materie, dar există… cine știe ce! [68]"

Totuși, de ce se abate Schelling aici de la calea filosofiei, de la calea gândirii în determinări riguros definite, către calea poeziei, către calea metaforelor *și* a unei contemplări estetice singulare? Doar pentru că logica pe care o cunoaște și o recunoaște nu poate rezolva uniunea predicatelor contradictorii și opuse în cadrul conceptului unui singur subiect. El, la fel ca Kant, crede cu tărie în teza că legea identității și interdicția contradicției sunt legi inviolabile pentru gândirea conceptuală și că încălcarea lor echivalează cu distrugerea formei gândirii în general, a formei științificității. Aici el gândește în conformitate cu Ficht: tot ceea ce este imposibil (sau contradictoriu) în concept este posibil în contemplare.

Schelling presupune că toate acțiunile efectuate de oameni cu conștiință, în conformitate cu regulile logicii, sunt suficient, complet și precis conturate în filosofia transcendentală a lui Kant și Fichte. Această ramură a filosofiei i se pare a fi fost creată o dată pentru totdeauna. El nu își propune deloc să o reformeze; el dorește doar să lărgească sfera

[68] H. Heine. *Opere și scrisori 5,* Berlin, 1961, p. 299.

principiilor sale, să cuprindă cu ele acele domenii care nu intrau în sfera de atenție a lui Fichte, în special științele naturii.

Trecerea către științele naturii nu este întâmplătoare. Ideea este că este un rezultat direct al încercării de a investiga mai detaliat sfera *activității inconștiente,* adică modul de activitate vitală pe care omul îl desfășoară înainte și independent de modul în care începe orice reflecție specială, transformându-se într-un obiect *sui generis de investigație* și începând să reflecteze asupra a ceea ce *și* cum se întâmplă în interiorul său. Însă toate acțiunile sale în această etapă (care provine și din punctul de vedere al lui Kant), fiind subordonate condițiilor de spațiu, timp și cauzalitate, intră în sfera științelor naturii. Cu alte cuvinte, formele și modurile activității inconștiente sunt descrise științific folosind concepte de fizică, chimie, fiziologie, psihologie și așa mai departe.

Pentru că activitatea inconștientă nu este altceva decât *viața,* modul de existență al *naturii organice,* al organismului. Dar în viața organismului (a oricărui individ biologic), mișcările mecanice, chimice și electrice sunt toate combinate. De aceea, organismul poate fi studiat prin mecanică, chimie, fizică și optică. Natura și-a concentrat toate secretele și determinările în organismul viu; le-a sintetizat. Totuși, chiar și după ce organismul este descompus în părțile sale constitutive, cea mai importantă întrebare rămâne de neînțeles: de ce aceste părți sunt legate între ele tocmai în acest fel și nu în altul? De ce apare tocmai un organism viu și nu doar o acumulare a părților sale constitutive?

Dintr-o perspectivă pur mecanică, organismul -

este complet de neînțeles, întrucât principiul mecanismului este unirea (sinteza logică) a părților finite, preexistente. Organismul viu nu apare prin *adăugarea părților într-un întreg,* ci mai degrabă prin apariția, *generarea de părți* (organe) dintr-un anumit întreg care inițial era nediferențiat. Aici, întregul precede propriile părți, apărând în raport cu acestea ca un anumit scop, căruia toate îi servesc. Aici, fiecare parte poate fi înțeleasă doar prin rolul și funcția sa în compoziția întregului, în afara căruia pur și simplu nu există, în niciun caz, ca atare.

Problema înțelegerii vieții organice („teleologia imanentă") a fost analizată de Kant în *Critica judecății* ca o problemă a *caracterului rațional* al structurii și funcțiilor organismului viu. Însă punctul de vedere al idealismului transcendental l-a obligat să afirme că, deși cu rațiunea noastră nu putem înțelege organismul decât cu ajutorul conceptului de scop, totuși, niciun scop nu poate fi atribuit organismului în sine. Căci scopul presupune conștiința (și, prin urmare, întregul aparat al apercepției transcendentale), și nici animalele, nici plantele nu o posedă.

Problema vieții s-a dovedit a fi obstacolul care l-a forțat pe Schelling să facă o pauză și să revizuiască critic anumite concepte ale idealismului transcendental. La fel ca Kant, Schelling s-a opus categoric introducerii cauzelor supranaturale în cadrul gândirii științifico-naturale. Pe această bază, el a respins categoric vitalismul, ideea că un anumit „principiu suprem" coboară dintr-o sursă necunoscută în natura anorganică

(lumea mecanicii, fizicii și chimiei), organizând particulele fizico-chimice din corpul viu. Niciun astfel de principiu nu există *în afara conștiinței* , a afirmat Schelling, urmând autorul Criticii *judecății.* Naturalistul este obligat să caute cauzele apariției în însăși natura.

a organismului de natură anorganică. Viața trebuie explicată în întregime prin știința naturii, fără a introduce forțe supranaturale. „Din cele mai vechi timpuri, a existat prejudecata conform căreia organizarea și viața nu pot fi explicate prin principiile naturii. Dacă această prejudecată include ideea că originea naturii organice este de neînțeles prin fizică , o astfel de afirmație gratuită nu duce nicăieri, decât să provoace pusilanimitatea cercetătorului ... Am face cel puțin un pas spre o clarificare rațională dacă ar fi posibil să demonstrăm că succesiunea logică a tuturor ființelor organice a rezultat din dezvoltarea treptată a aceleiași organizări..."[69]

Omul, cu *organizarea sa unică,* se află în vârful piramidei creaturilor vii. Și avem temei și drept deplin, în acest caz, să atribuim naturii, dacă nu un scop în sens transcendental, atunci cel puțin o caracteristică obiectivă, pe care rațiunea noastră (în virtutea structurii sale specific transcendentale) o percepe ca scop, „sub forma unui scop".

Schelling nu consideră posibil să se spună cu precizie care este această caracteristică. În orice caz, este vorba de capacitatea inerentă naturii de a genera succesiv ființe vii din ce în ce mai complexe și mai bine organizate, până la om, în care se trezește „spiritul", conștiința, și apar mecanisme transcendentale; adică, capacitatea de a reproduce conștient (liber) tot ceea ce în natură se face inconștient, fără un scop anume.

Dar atunci este necesar să interpretăm natura nu

[69] FW Schelling. *Din tierul Wcltseeie,* Hamburg, 1S06, S. VI.

așa cum și-au imaginat-o până acum naturaliștii: matematicianul, fizicianul, opticianul, chimistul și anatomistul, fiecare dintre aceștia studiind doar domeniul său particular și nici măcar nu încearcă să raporteze rezultatele cercetărilor sale la cele ale vecinului său. Ea trebuie interpretată ca ceva care *de la început este o mâzgă,* în care obiectele științelor particulare *sunt distincte* . Prin urmare, imaginea întregului nu poate fi realizată ca un mozaic de științe particulare, ci, dimpotrivă, trebuie să încercăm să le înțelegem pe acestea din urmă ca etape succesive în dezvoltarea unui întreg unic, nedezmembrat la început. Ideea de natură ca întreg, pe deplin caracteristică grecilor antici și, de asemenea, lui Spinoza, este promovată de Schelling ca un principiu fundamental, numai cu ajutorul căruia este posibil să se rezolve (fără a apela la factori supranaturali) antinomia dintre mecanism (adică explicație pur cauzală) și organism (adică „caracter rațional fără conștiință"). „De îndată ce cercetările noastre ajung la ideea naturii ca întreg, opoziția dintre mecanism și organism, care mult timp a împiedicat progresul științelor naturii, dispare imediat și…"
ceea ce va împiedica succesul companiei noastre în ochii multora pentru o lungă perioadă de timp... "[70]

Schelling caută soluția în dezvoltarea conceptelor de mecanică și viață organică pornind de la un singur principiu, cu adevărat universal, care îl conduce la ideea de a prezenta natura ca un întreg, sub forma unui *proces dinamic,* în cursul

[70] Ibidem, S. VII.

căruia fiecare pas sau fază ulterioară o neagă pe cea precedentă, adică include în sine o nouă caracteristică. Prin urmare, determinările fazei superioare a procesului nu pot fi extrase într-un - mod pur formal (analitic) din determinările fazei inferioare; tocmai aici are loc sinteza, unirea noii determinări. Nu este surprinzător faptul că, atunci când faza superioară a procesului dinamic este plasată alături de faza inferioară a aceluiași proces și sunt considerate ca două „obiecte" care există simultan (și exact așa apar ele în observația empirică; acesta este motivul pentru care Schelling definește natura ca „intelect pietrificat"), acestea se dovedesc a fi direct *opuse* una față de cealaltă.

Prin urmare, sarcina fundamentală a filosofiei - naturii constă în a observa și demonstra cum — în cursul procesului dinamic — apar determinări *evident opuse* celor inițiale. Cu alte cuvinte, interpretăm procesul dinamic doar ca un proces de generare constantă a contrariilor, a determinărilor *aceluiași lucru* care se neagă reciproc: ale naturii ca întreg.

Schelling vede în aceasta legea universală fundamentală a integrității naturii, care operează în egală măsură în sferele mecanicii, chimiei, electromagnetismului și vieții organice . Aceasta este adevărata lege universală (adică identică pentru toate fenomenele naturii) a dualității, a polarizării stării primare. Repulsia și atracția maselor în mecanică, polii nord și sud în magnetism, electricitatea pozitivă și negativă, acizii și bazele în reacțiile chimice: exemple similare îi vin lui Schelling din toate părțile; descoperirile lui Volta, Faraday, Lavoisier și

Kielmeyer le furnizează iar și iar. Cele mai variate descoperiri științifice sunt interpretate ca enigme ale lui Schelling, iar faima sa crește. Discipolii apar printre medici, geologi, fizicieni și biologi, și nu întâmplător. Filosofia lui Schelling a propus un mod de gândire a cărui necesitate era mai mult decât coaptă în științele teoretice ale naturii. Cu acest succes inspirat, Schelling continuă să exploateze intensiv mina de aur pe care a descoperit-o.

Însă tranziția descrisă de la contrarii la contrarii apare mai clară și mai neobstrucționată la joncțiunea filosofiei naturaliste și a filosofiei transcendentale: aici se află granița, unde Sinele iese din sfera procesului dinamic inconștient (al non-Sinelui): organizarea spiritual-transcendentală a omului sau, dimpotrivă, unde cunoașterea obiectivă a non-Sinelui este generată din activitatea conștientă a Sinelui. Această tranziție reciproc opusă a determinărilor Sinelui în determinarea non-Sinelui demonstrează în forma sa cea mai pură și generală acțiunea legii universale a procesului dinamic: actul de transformare a lui A în non-A, de dublare, de „dualizare" a stării primare inițial nediferențiate.

Dar cum să gândim starea inițială absolută, autoidentică, din a cărei polarizare apare „dualismul" fundamental al integrității naturii: a sinelui și a non-sinelui, creația conștientă și liberă a subiectului și întreaga sferă colosală a activității creative „moarte", împietrită, lumea obiectelor?

Aici începe abordarea filosofică specifică a lui Schelling. Se dovedește că *gândirea* despre identitatea inițială , adică exprimarea ei sub forma

unui concept riguros conturat, nu este posibilă. Atunci când este exprimată ca *un concept,* apare imediat ca fiind scindată antinomic. Identitatea se realizează în concept (în știință) tocmai prin absența sa, prin contrarii care nu au nimic în comun formal între ele.

Am ajuns la un punct foarte important. Dacă Schelling numește sistemul său o filozofie a identității, nu este nicidecum pentru că este un sistem de determinări comune sinelui și non-sinelui. Dimpotrivă;
C.L.E., în principiu, respinge posibilitatea unui astfel de *sistem de concepte.* Filosofia sa apare sub forma a două sisteme de concepte, formal contrare, neunificabile formal conform tuturor determinărilor lor, și totuși presupunându-se reciproc. Unul este sistemul determinărilor sinelui ca atare (filosofia transcendentală). Celălalt este sistemul determinărilor universale, grupate la un loc, ale obiectului, ale non-sinelui (filosofia naturalistă).

Prima descoperă și descrie, într-un mod formal necontradictoriu, formele specific subiective ale - activității umane, care nu pot fi atribuite naturii, în afara și anterioare conștiinței umane existente. A doua, dimpotrivă, urmărește să descopere obiectivitatea pură, meticulos purificată de tot ceea ce a adus în ea activitatea *conștient-volutivă* a omului; ea urmărește să contureze obiectul așa cum există „înainte de intrarea sa în conștiință".

În limitele filosofiei naturaliste (a științelor teoretice ale naturii), omul de știință teoretician „se teme mai presus de toate de intervenția subiectivului în acest tip de cunoaștere". În limitele

filosofiei transcendentale (a logicii și epistemologiei), dimpotrivă, el „se teme mai presus de toate că ceva obiectiv s-ar putea încurca în - principiul pur subiectiv al cunoașterii ” [71].

Pe scurt, dacă filosofia transcendentală este construită la fel de corect ca filosofia naturalistă, atunci în compoziția fiecăreia nu există și nici nu poate exista un singur concept comun amândurora, și anume determinarea teoretică: deoarece o astfel de determinare ar încălca în mod deschis cele două principii supreme ale logicii: legea identității *și* interdicția contradicției. Ar exprima simultan obiectivul și subiectivul; în structura sa, *contrariile ar fi imediat identificate.* Din acest motiv, cele două științe menționate nu pot fi unite formal într-una singură. Este imposibil să se dezvolte două serii de determinări științifice (formal corecte) ale aceluiași *concept,* căci acest lucru ar fi formal incorect, - inadmisibil din punctul de vedere al regulilor logicii.

Prin urmare, este imposibil ca filosofia în - ansamblu să fie o singură știință. Schelling concluzionează din aceasta că filosofia în ansamblu își găsește „punctul culminant în două științe fundamentale, care se completează reciproc și se necesită reciproc, în ciuda opoziției lor de principiu și destin [72]”. O „a treia” știință, în care s-ar descoperi punctele comune dintre lumea din conștiință și lumea din afara conștiinței și care ar fi un sistem de legi și reguli în mod egal obligatorii

[71] FW Schelling. *System des traszendenlalen Idea ti s mus,* Hamburg, 1957, p. 11.

[72] Ibidem, p. 10.

pentru ambele lumi, nu există și nu poate exista. Astfel de legi și reguli – în principiu – nu pot fi date *sub forma unei științe,* căci aceasta ar fi atunci, de la bun început, construită cu încălcarea legii identității.

Există însă legi comune lumii și cunoașterii, căci altfel ar fi absurd să vorbim despre cunoaștere, despre concordanța obiectivului cu subiectivul; însuși conceptul de *adevăr* ca și coincidență a cunoașterii cu obiectul său ar fi absurd. Prin urmare , legile *generale* operează nu ca reguli obligatorii, ci ca motive imprecis formulate, asemănătoare aspirațiilor poetului, care își trăiește afinitatea vitală cu obiectul, cu natura. Geniul-artist și natura creează după aceleași legi.

Identitatea legilor lumilor subiective și obiective nu poate fi realizată decât în actul creației. Însă creația nu este utilă pentru schematizarea formală; ea moare și se pietrifică în interiorul ei. Astfel, rezultă că „absolutul simplu, identicul, nu poate fi înțeles sau exprimat de altul prin descriere; conceptele sunt neputincioase aici". [73]Aici, contemplarea, intuiția inspirată a clarviziunii creatoare , intuiția intelectuală și estetică, este atotputernică. De aceea, filosofia artei este ceea ce completează și încununează sistemul lui Schelling.

Astfel, identitatea primară este un factor, dar nu exprimabil *într-un concept;* este premisa.

[73] Ibidem, p. 224.

Ea începe) cu fiecare concept, dar nu este determinabilă prin concept. Identitatea, ca să spunem așa, se formează din două direcții de investigare, veșnic neconvergente: din demonstrația modului în care obiectivul se transformă în subiectiv (aceasta este competența științelor teoretice ale naturii, care se întind un fir de la mecanică, prin chimie, la biologie și antropologie, adică la om) și din demonstrația modului în care subiectivul se transformă în obiectiv (aceasta este competența filosofiei transcendentale, care pleacă de la cunoaștere și formele ei *ca fapt* și demonstrează obiectivitatea, adică universalitatea și necesitatea cunoașterii).

Problema începe, așadar, să capete acest aspect: se confruntă două sfere care sunt polari opuse în toate caracteristicile lor. Identitatea lor (faptul concordanței lor: adevărul) se realizează tocmai - prin trecere, transformarea uneia în cealaltă. Dar trecerea, chiar momentul trecerii, este *irațional* și nu poate fi exprimat prin *conceptul non-contradictoriu,* căci în acest moment are loc transformarea lui A în non-A, coincidența lor, identitatea lor . A o exprima *într-un concept* ar însemna a distruge forma conceptului.

Schelling se confruntă aici direct cu limitele logicii kantiene, care tratează legea identității și interzicerea contradicției ca premise absolute pentru însăși posibilitatea gândirii în concepte. Momentul *în care contrariile se transformă* unele în altele *nu poate fi conținut* în cadrul acestor reguli; le distruge. Schelling, deși este de acord că aici are loc autodistrugerea formei de gândire, concluzionează de fapt că adevărul autentic nu

poate fi înțeles și exprimat *prin concept.* Prin urmare, în viziunea lui Schelling, nu știința, ci arta apare ca forma superioară a activității spirituale.

Dacă regulile logicii generale sunt absolute , atunci trecerea de la conștiință la natură și invers, prin care se realizează identitatea eternă a subiectivului și obiectivului, rămâne inexprimabilă în concepte. Iar cunoașterea este forțată iar și iar să facă saltul, actul contemplării iraționale, al aprehensiunii poetice a ideii absolute, a adevărului.

Cu alte cuvinte, Schelling, începând prin a recunoaște, pe bună dreptate, că logica, în înțelegerea sa kanțiană, prezintă un obstacol insurmontabil în calea încercărilor de a înțelege – adică de a *exprima conceptual,* în determinări riguros delimitate – *faptul transformării contrariilor unul în celălalt,* face un pas spre renunțarea *completă la logică. Ideea de a reforma logica însăși* pentru a o face capabilă să exprime ceea ce apare în contemplare ca un fapt suprem axiomatic nici măcar nu-i vine în minte . În schimb, el începe să completeze, să suplimenteze și să compenseze caracterul diminuat și insuficiența logicii, pe care le consideră o deficiență a gândirii în sine.

Puterea intuiției intelectuale și estetice – cu capacitatea sa complet irațională, care nici nu convinge, nici nu învață – trebuie să unească și tot ceea ce rațiunea (gândirea în general) nu este capabilă să unească, ci mai degrabă să distrugă, să separe și să ucidă.

În speculațiile sale, în ciuda abundenței de conjecturi și idei îndrăznețe, chiar strălucite, care au influențat dezvoltarea științelor naturale din

secolul al XIX-lea - care erau în esență de natură dialectică - Schelling își asumă constant postura unui profet inspirat de divinitate, un geniu care unește fără teamă și cu ezitare concepte care naturaliștilor vremii sale li se păreau incompatibile. Și în timp ce în tinerețe poseda suficient tact și competență în științele naturii și, prin urmare, nimeri frecvent ținta cu intuiția sa, discipolii și succesorii săi, imitând schemele sale goale, dar lipsindu-i erudiția și talentul, i-au redus metoda *și* modul de a filosofa la o stare caricaturală, pe care Hegel a batjocorit-o cu mordacitate.

Totuși, Schelling a descoperit natura statică a logicii kantiene. Și, deși nu și-a propus sarcina de a reforma radical logica, cu siguranță i-a deschis calea lui Hegel.

În sistemul lui Schelling, logica ca atare a rămas doar un episod, o parte relativ neimportantă a filosofiei transcendente , o descriere scolastică a unor reguli pur formale conform cărora cunoașterea, dobândită prin mijloace complet diferite, trebuie *formalizată* - clasificată și schematizată. Prin urmare, pentru Schelling, logica nu este în niciun caz *schema de producere a cunoașterii,* ci mai degrabă modul de a o descrie verbal „pentru alții", exprimarea ei printr-un sistem de termeni riguros fixați și necontradictorii (pe care Schelling îi numește „concepte"). În cele din urmă, recomandările sale ating doar forma externă a cunoașterii așa cum este explicată verbal.

Însuși procesul de producere a cunoașterii este garantat în esență de puterea imaginației, pe care Schelling o analizează circumstanțial ca forme diferite de „intuiție". Și aici, în domeniul în care

operează intuiția și imaginația, el descoperă *dialectica* drept cadrul real, care produce capacitatea activ subiectivă a omului de a cunoaște și reface lumea imaginilor și conceptelor științei...

În acest fel, Schelling a afirmat dialectica ca o teorie autentică a cunoașterii științifice, dar în același timp a rupt toate legăturile acesteia cu logica. El a redus logica încă o dată la starea lamentabilă în care se afla înainte de încercările lui Kant și Fichte de a o reforma în funcție de nevoile vremii.

După Schelling, problema a devenit *unirea dialecticii* – ca veritabil cadru al dezvoltării cunoașterii – *și a logicii* – ca sistem de reguli pentru gândire în general. Care este relația dintre regulile logicii și cadrele (legile) concrete ale dezvoltării cunoașterii? Sunt ele „lucruri" distincte și fără legătură sau este logica pur și simplu un cadru pentru dezvoltarea concretă a științei, înțeleasă în mod conștient și aplicabilă? Dacă da, atunci este și mai inacceptabil să o lăsăm în starea sa anterioară, primitivă. În acest moment, Hegel a preluat rolul.

Al cincilea eseu

DIALECTICA LOGICII

Soluția lui Hegel la problema obiectului logicii a jucat un rol special în istoria acestei științe. Și pentru a înțelege logica hegeliană, nu este suficient să clarificăm sensul direct al tezelor sale. Este mai important și mai dificil să examinăm, prin extravaganțele limbajului hegelian, obiectul real în

cauză. Acest lucru permite o înțelegere critică a lui Hegel: să reconstruim imaginea originalului prin reprezentarea sa distorsionată. A învăța să-l citești pe Hegel - dintr-un punct de vedere materialist - așa cum a citit și sfătuit V.I. Lenin, înseamnă a învăța să confrunți critic imaginea.
Hegelian al obiectului *cu același obiect,* urmărind la fiecare pas divergența dintre copie și original.

Întrebarea ar fi rezolvată simplu dacă cititorul ar avea în față cele două obiecte ale unei astfel de confruntări: copia și originalul. Copia este ușor accesibilă. Dar originalul, unde este? Conștiința logică ușor accesibilă a naturaliștilor nu poate fi considerată ca atare: ea însăși este supusă verificării caracterului său logic; presupune tocmai analiza critică a formelor logice disponibile din punctul de vedere al concordanței lor cu nevoile reale ale dezvoltării științei. Iar pentru a înțelege formele și legile reale ale gândirii teoretice, *logica* hegeliană , în ciuda tuturor viciilor sale legate de idealism, poate oferi mai mult decât „logica științei".

Adevărata logică a științei nu ne este dată în mod direct; ea trebuie dezvăluită și înțeleasă, apoi transformată într-un instrument de lucru aplicabil în mod conștient conceptelor, într-o metodă de rezolvare logică a acelor probleme care nu pot fi rezolvate cu metode logice tradiționale. Dar dacă acesta este cazul, studiul critic al Științei *Logicii* nu se poate reduce la simpla comparare a principiilor sale cu logica pe care o urmează în mod conștient naturaliștii, considerând-o ireproșabilă și fără îndoială.

Astfel, confruntarea copiei (științei logicii) cu

originalul (cu formele și legile reale ale cunoașterii teoretice) se dovedește a fi o sarcină destul de dificilă. Dificultatea sa constă în faptul că imaginea hegeliană a obiectului - în acest caz, a gândirii - trebuie confruntată critic nu cu un prototip finit și prestabilit, ci cu un obiect ale cărui contururi abia încep să apară în cursul depășirii critice a speculațiilor idealiste . O astfel de reconstrucție este fezabilă dacă structura optică prin care Hegel studiază obiectul investigației sale a fost clar înțeleasă. Această perspectivă distorsionantă, dar în același timp amplificatoare (sistemul de principii fundamentale ale logicii hegeliene) i-a permis să vadă, deși într-o formă idealist distorsionată, *dialectica* gândirii , acea logică care rămâne invizibilă ochiului neinformat, simplului „bun simț".

În primul rând, este important să înțelegem clar ce *obiect real* investighează și descrie Hegel în *Știința logicii,* pentru a stabili imediat distanța critică față de reprezentarea sa. „Toată lumea este de acord că obiectul logicii este *gândirea* " [74], subliniază Hegel în *Mica logică.* Logica, așadar, ca știință absolut naturală, își derivă determinarea *din gândirea despre gândire* sau „din gândirea însăși".

În definiția menționată anterior și în înțelegerea pe care o exprimă, nu există încă niciun cuvânt - despre ceea ce este specific hegelian și nici despre ceea ce este specific idealist. Aceasta este pur și simplu ideea tradițională a obiectului logicii ca știință, exprimată clar și corect. În logică, gândirea însăși se regăsește ca obiect al investigației

[74]G. Hegel. *Sumllice Lörke,* Editura 8, Stuttgart, 1929, p. 69.

științifice, în timp ce orice altă știință este gândită despre altceva. Definind logica ca gândire despre gândire, Hegel subliniază cu absolută precizie singura sa diferență față de orice altă știință.

Totuși, aceasta ridică următoarea întrebare, care cere un răspuns la fel de clar: *dar ce este gândirea?* Este evident, răspunde Hegel (și trebuie să fim de acord cu el), că singurul lucru satisfăcător poate fi expunerea esenței problemei, adică teoria concretă dezvoltată, însăși *știința gândirii ,* „știința logicii", și nu „definiția" momentului. (Comparați aceasta cu aceste cuvinte ale lui Friedrich Engels: „Definiția noastră a vieții este, desigur, destul de inadecvată... Toate definițiile au foarte puțină valoare științifică. Pentru a epuiza cu adevărat ce este viața, ar trebui să explorăm toate formele ei de manifestare, de la cele mai joase la cele mai înalte [75]." Și mai departe: „Cea

[75] F. Engels. *Anti-Diekring.* J. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 20, p. 84.

Definițiile sunt lipsite de valoare pentru știință, deoarece sunt întotdeauna insuficiente. Singura definiție exactă este dezvoltarea lucrului în sine, dar aceasta nu mai este o definiție [76].

Totuși, în orice știință, chiar și în logică, este necesar să se definească mai întâi, să se contureze cel puțin limitele cele mai generale ale obiectului investigației; adică, să se indice sfera faptelor care, în știința dată, trebuie luate în considerare. Altfel, criteriile de selecție a acestora vor fi confuze , iar arbitrariul va prelua controlul, bazându-se doar pe faptele care confirmă generalizările sale și ignorând tot ce altceva pare a avea legătură cu problema în cauză, cu competența științei în cauză. Hegel oferă o astfel de *explicație preliminară,* fără a ascunde cititorului ce înțelege prin „gândire".

Acest punct este de o importanță deosebită; orice altceva depinde de înțelegerea sa corectă. Nu este o coincidență faptul că, până în prezent, obiecțiile fundamentale la adresa lui Hegel, atât justificate, cât și nejustificate, sunt îndreptate tocmai către acest punct. Neopozitiviștii, de exemplu, îl acuză în unanimitate pe Hegel că a „extins" în mod inadmisibil – cu înțelegerea sa asupra gândirii – obiectul logicii, incluzând în sfera sa de studiu o masă de „lucruri" care, în niciun caz, în sens obișnuit și strict, nu pot fi numite gândire: în primul rând, concepte, care în mod tradițional se referă la metafizică, la „ontologie", adică la știința lucrurilor, la sistemul de *categorii,* la determinările universale ale realității în afara conștiinței, în afara „gândirii subiective", înțeleasă ca capacitate

[76] Ibidem, pp. 634-635.

psihică a omului.

Dacă gândirea este înțeleasă în acest fel, acuzația neopozitivistă trebuie considerată rezonabilă. Într-adevăr, Hegel înțelege gândirea ca fiind ceva ce la prima vedere pare enigmatic, chiar mistic atunci când vorbește despre ea, ceva ce are loc în afara omului, undeva necunoscut, pe la spatele lui, independent de mintea sa; de „gândirea ca atare", de „ gândirea pură" și, ca obiect al logicii, o consideră efectiv ca gândire „absolută", supranaturală. Conform definițiilor sale, logica trebuie înțeleasă chiar ca *„ imaginea lui Dumnezeu, așa cum este el în esența sa eternă - înainte de crearea naturii - și a spiritului finit, oricare ar fi acesta "* .[11]

Astfel de definiții pot cu ușurință să dea pe oricine peste cap, dezorientându-l de la bun început. Desigur, un astfel de „gând" ca forță supranaturală, care creează natura, istoria și umanitatea cu conștiința sa, nu există nicăieri în univers. Dar atunci, este logica hegeliană imaginea unui [77]obiect inexistent, un obiect inventat, pur fantastic? Cum putem, în acest caz, rezolva problema reevaluării critice a speculațiilor hegeliene? Cu ce obiect real ar trebui comparate determinările sale teoretice pentru a distinge adevărul de eroare? Cu gândirea umană reală? Dar Hegel ar răspunde că în Știința *logicii* avem de-a face cu *un* obiect diferit și că, dacă gândirea umană observată empiric nu este astfel, acesta nu este un argument împotriva logicii *sale* . Căci critica unei

[4] G. Hegel. *Operă în douăzeci de volume,* vol. 5, *Știința logicii i,* Frankfurt a. M., 1969, p. 44.

teorii are sens doar atunci când este comparată cu chiar obiectul pe care îl reprezintă și nu cu oricare altul. Și cu actele de gândire care au loc de fapt în capetele oamenilor, logica nu mai poate fi comparată, deoarece acestea gândesc adesea foarte *ilogic,* sunt chiar ilogice în lucruri elementare, ca să nu mai vorbim de logica de rang superior, cea pe care o ia în considerare Hegel.

Prin urmare, când îi arăți logicianului că gândirea reală a omului nu se desfășoară așa cum o prezintă teoria sa, el va răspunde la următorul motiv: cu atât mai rău *pentru această* gândire; nu teoria trebuie să se adapteze empirismului, ci gândirea reală trebuie să tindă să devină logică, să se pună în conformitate cu principiile logice.

Totuși, aici apare o dificultate fundamentală pentru logică ca știință. Dacă este acceptabil să comparăm principiile logice exclusiv cu gândirea logică, înseamnă asta că principiile logice dispar?

Exclude acest lucru orice posibilitate de verificare a *corectitudinii lor?* Este evident că aceste principii vor fi întotdeauna de acord cu gândirea care a fost anterior de acord cu ele. Dar o astfel de situație înseamnă că principiile logice sunt de acord doar cu ele însele, cu propria lor întruchipare în actele empirice ale gândirii. Aceasta creează o situație foarte delicată pentru teorie. Logica ia în considerare doar gândirea logic ireproșabilă, iar gândirea logic incorectă nu este un argument împotriva schemelor sale. Dar este de acord să - considere ca fiind logic ireproșabilă doar acea gândire care confirmă cu precizie propriile idei despre gândire, iar orice abatere de la regulile sale este evaluată ca un fapt care se află dincolo de sfera obiectului său și, prin urmare, este considerată o „eroare" care trebuie „corectată".

O astfel de afirmație ar provoca nedumerire în orice altă știință. Ce este, într-adevăr, o teorie care ia în considerare doar faptele care o confirmă și refuză să recunoască fapte contradictorii, chiar dacă acestea se numără în milioane și miliarde? Dar aceasta este poziția tradițională a logicii, prezentată adepților săi ca fiind independentă, care, pe de o parte, face logica complet necritică și, pe de altă parte, incapabilă de dezvoltare.

De aici apare iluzia lui Kant, conform căreia logica ca teorie a căpătat de mult un caracter complet închis.

Și a atins vârful și nu numai că nu are nevoie, dar prin însăși natura sa, nu poate avea nevoie de dezvoltarea tezelor sale. Schelling a înțeles, de asemenea, logica kantiană ca o reprezentare absolut exactă a principiilor și regulilor „gândirii în concepte".

Hegel se îndoia că regulile logicii împiedicau de fapt înțelegerea procesului de trecere de la concept la obiect și invers , de la subiectiv la obiectiv (și, în general, de la contrarii unul la altul). El nu a perceput acest lucru ca o dovadă a declinului organic al gândirii, ci doar ca o limitare a concepției lui Kant despre aceasta. Logica kantiană este doar o teorie a gândirii, limitat de precisă. Adevărata gândire, obiectul real al logicii ca știință, este, de fapt, cu totul altceva. Prin urmare, este necesar să se aducă teoria gândirii în concordanță cu adevăratul său obiect.

I-Iegel vede nevoia unei revizuiri critice a logicii tradiționale mai ales în disparitatea extremă – care este evidentă – dintre principiile și regulile pe care Kant le consideră forme absolut universale de gândire și rezultatele obținute de civilizația umană în cursul dezvoltării sale: „Compararea imaginilor la care s-a ridicat spiritul lumilor practice și religioase și spiritul științific în orice fel de conștiință reală și ideală, cu imaginea pe care o poartă logica cu ea (a conștiinței sale despre esența sa pură), relevă o diferență

atât de colosal, încât chiar și la cea mai superficială examinare nu se poate să nu se observe imediat că această ultimă conștiință nu corespunde deloc acelor zboruri și nici nu este demnă de ele [78]. ”

Astfel, teoriile logice disponibile nu corespund *practicii* reale a *gândirii.* În consecință, *gândirea despre gândire (* adică logica) a rămas în urma *gândirii despre orice altceva,* gândirea care este realizată ca știință despre lumea exterioară, ca conștiință, fixată sub forma cunoașterii și a lucrurilor, creată prin puterea cunoașterii, sub forma întregului organism al civilizației. Acționând ca *gândire despre lume,* gândirea a obținut asemenea succese încât, în comparație cu ea, *gândirea despre gândire* apare complet incomensurabilă, mutilată, decadentă și sărăcită. Dacă se crede cu tărie că gândirea umană a fost și este de fapt ghidată de regulile, legile și principiile a căror totalitate constituie logica tradițională, atunci toate succesele științei și practicii devin pur și simplu inexplicabile.

De aici paradoxul că intelectul uman, creatorul culturii contemporane, stă cu venerație în fața propriei opere. Schelling a exprimat această minune a „spiritului”. Tocmai aici începe divergența lui Hegel față de Schelling.

[78] Ibidem, p. 46.

Hegel credea că regulile după care „spiritul" era de fapt ghidat – contrar iluziilor pe care le crea (în persoana logicienilor profesioniști) și le expunea în manualele de logică – puteau și trebuiau să fie revelate și prezentate ca un *concept pe deplin rațional* , fără a atribui tot ceea ce până atunci era de neînțeles „intuiției", capacității prezentate de la bun început ca ceva complet distinct de gândire. Abordarea lui Hegel asupra problemei a jucat un rol special, deoarece aici, pentru prima dată, toate conceptele fundamentale ale științei logice și, mai ales, *conceptul de gândire, au fost supuse celei mai minuțioase analize.*

La prima vedere (și această „primă privire" este de obicei preluată din uzul comun al cuvintelor, fără nicio examinare critică), gândirea apare ca una dintre capacitățile psihice subiective ale omului, alături de alte capacități: contemplarea, senzația, memoria, voința etc. Gândirea este înțeleasă ca un tip unic de *activitate* îndreptată, spre deosebire de practică, spre modificarea reprezentărilor , spre reconstrucția imaginilor care există în *conștiința individului* și direct spre formalizarea verbală a acestor reprezentări. Aceste din urmă reprezentări, atunci când sunt exprimate în limbaj (în cuvinte, în termeni), se numesc concepte. Atunci când omul modifică nu reprezentări, ci lucruri reale din afara minții sale, aceasta nu mai este considerată gândire, ci, în cel mai bun caz, acțiuni în *conformitate cu gândirea ,* conform legilor și regulilor dictate de aceasta.

Gândirea este astfel identificată cu *reflecția,* adică cu activitatea psihică, în cursul căreia omul

devine pe deplin conștient de ceea ce face și cum o face, înțelegând toate schemele și regulile după care acționează. Și apoi, este de la sine înțeles, singura sarcină a logicii este doar ordonarea și clasificarea schemelor și regulilor corespunzătoare . Fiecare individ le poate descoperi singur în propria *conștiință ,* deoarece - înainte de a studia logica - era ghidat *conștient* de ele (doar că nu sistematic). După cum observă pe bună dreptate Hegel, o astfel de logică „nu ar produce nimic ce nu s-ar putea face bine și fără ea. Logica anterioară și-a stabilit de fapt această sarcină ".

Tot ce se spune aici se aplică în întregime și lui Kant. De aceea, Hegel demonstrează că „filosofia kantiană nu a putut exercita nicio influență asupra cercetării științifice. Ea lasă *categoriile și metoda cunoașterii obișnuite complet intangibile* . Ea doar a pus în ordine schemele conștiinței disponibile , doar le-a aliniat."[79]

O. G. Hegel. *Opere complete,* vol. 8, Stuttgart, 1929, p. 70.

7 G. Hegel. *Opere complete,* vol. V. *Enciclopedia științelor filosofice în schiță.* Ediția a 3-a, Leipzig, 1923, p. 86.

într-un sistem (este adevărat că, făcând aceasta, a dat peste faptul contradicției dintre diferitele scheme). Astfel, logica kanțiană apare ca un fel de mărturisire sinceră a conștiinței disponibile, a conștiinței sale de sine expuse sistematic și nimic mai mult. Și chiar mai precis, a *prezumției sale* - a expunerii a ceea ce gândește gândirea disponibilă despre sine. Dar, așa cum nu poți judeca naiv o persoană după ceea ce gândește și spune despre sine, nici nu poți judeca gândirea după prezumția sa; este mult mai util să examinăm ce face ea de fapt și cum o face, chiar dacă nu suntem pe deplin conștienți de acest lucru.

Prin prezentarea problemei în acest fel, Hegel s-a dovedit a fi primul dintre logicienii profesioniști care a înlăturat hotărât și conștient prejudecata seculară conform căreia gândirea apare cercetătorului doar sub forma limbajului (extern sau intern, oral sau scris). Această prejudecată nu este întâmplătoare: gândirea poate fi cu adevărat examinată în sine și prin ea însăși, ca și cum ar fi separată, ca un obiect distinct de ea însăși, doar în măsura în care se exprimă pe sine, este personificată într-o formă externă. Iar acea gândire pe deplin conștientă, care ia în considerare toată logica anterioară, presupune de fapt limbajul, vorbirea, cuvântul, ca formă a exprimării sale externe. Cu alte cuvinte, gândirea atinge o *înțelegere deplină* a schemelor sale.

Activitatea proprie a logicii se desfășoară tocmai datorită limbajului și în interiorul acestuia. (Această circumstanță este deja implicită în însăși denumirea de logică, care provine din grecescul „logos" - „cuvânt"). Mai mult, aceeași observație a fost subliniată nu doar de Hegel și hegelieni, ci și de unii dintre adversarii lor, de exemplu, A. Trendelenburg, care a observat că logica tradițională (formală) „se înțelegea pe sine în limbaj și, în multe privințe, poate fi numită gramatică aprofundată în sine " [80].

Să menționăm, în treacăt, că toate școlile de logică, fără excepție, ignoră critica lui Hegel la adresa vechii logici; ele împărtășesc această prejudecată străveche ca și cum nimic nu s-ar fi întâmplat până în ziua de azi. Neopozitiviștii o mărturisesc cel mai deschis identificând gândirea cu activitatea limbajului, iar logica - cu analiza limbajului. Cel mai uimitor lucru în toate acestea este prezumția cu care prezintă această prejudecată arhaică și naivă ca o descoperire complet nouă a gândirii logice a secolului XX, ca un principiu - în sfârșit! revelat lumii - pentru elaborarea logicii științifice, ca o axiomă a „logicii științei".

Între timp, limbajul (vorbirea) nu este *singura* modalitate empiric observabilă în care se manifestă gândirea umană. Nu se dezvăluie, așadar, umanitatea ca *ființă gânditoare în acțiunile umane, în formarea efectivă a lumii înconjurătoare, în crearea lucrurilor?* Apare, așadar, umanitatea, ca ființă gânditoare, doar în actul vorbirii? Această

[80]A. Trendelenburg. *Investigații logice,* Berlin , 1840, p. 16.

întrebare este, probabil, pură retorică. Gândul despre care vorbește Hegel se dezvăluie în *acțiunile umane* nu mai puțin evident decât în cuvinte, în lanțurile de termeni, în combinațiile complicate de cuvinte. Mai mult, în treburile reale, umanitatea demonstrează adevăratul mod al gândirii sale mult mai adecvat decât în relatările sale despre acele treburi.

Dar dacă așa stau lucrurile, atunci *acțiunile omului* și, în consecință, rezultatele acestor acțiuni, lucrurile pe care le creează, nu pot fi doar considerate, ci trebuie considerate *ca manifestări ale gândirii sale,* ca acte de întruchipare a gândirii sale, a proiectelor sale , a planurilor sale, a intențiilor sale conștiente. Hegel cere, de la bun început, ca gândirea să fie investigată *în toate formele sale* de realizare, mai ales în treburile umane , în crearea lucrurilor și evenimentelor. Gândirea își dezvăluie forța și energia activă nu numai în vorbire, departe de aceasta, ci și în întregul mare proces al creării culturii, a întregului corp materializat al civilizației umane, a întregului „corp anorganic al omului" (Marx), incluzând aici instrumentele de muncă și statuile, atelierele și omizile.

drale, fabrici și cancelarii de stat, organizații politice și sisteme legislative .

Tocmai pe această bază Hegel dobândește dreptul de a examina, în cadrul logicii, determinările obiective ale lucrurilor din afara conștiinței, *din afara psihicului ființei umane individuale* și, mai mult, în completă independență față de acest psihic. Aici, nu există încă nimic mistic sau idealist: acestea sunt formele („determinațiile") lucrurilor create de activitatea oamenilor gânditori. Cu alte cuvinte, forme ale gândirii lor, personificate în natură materială, „determinate" de activitatea lor umană. De exemplu, casa apare ca un proiect de arhitect realizat în piatră, mașina ca o idee de inginer executată în metal și așa mai departe; și întregul corp material colosal al civilizației apare ca „gând în cealaltă ființă a sa", în realizarea sa senzorio-materială. În mod corespunzător , întreaga istorie a umanității este considerată ca un proces de „revelație externă" a puterii gândirii, ca un proces de realizare a ideilor, conceptelor, reprezentărilor, planurilor, proiectelor și scopurilor omului, *ca un proces de plasmatimi al logicii,* adică a acelor scheme cărora le este subordonată activitatea orientată spre scop a oamenilor.

Înțelegerea și analiza amănunțită a gândirii în acest sens (investigarea „aspectului activității", așa cum numește Marx *această circumstanță în Tezele despre Feuerbach)* nu este încă idealism. Mai mult, logica , urmând această cale, face un pas decisiv către materialismul adevărat – „sensibil", către înțelegerea faptului că toate formele logice, fără excepție, sunt forme universale ale dezvoltării realității în afara gândirii, reflectate în conștiința

umană și verificate de-a lungul mileniilor de practică. Examinând gândirea nu numai în manifestarea sa verbală, ci și în procesul de întruchipare a acesteia, Hegel nu depășește limitele analizei *gândirii ,* limitele obiectului logicii *ca* știință specializată. El introduce pur și simplu în câmpul viziunii logicii acea fază reală a procesului de dezvoltare a gândirii, fără a cărei înțelegere logica nu ar putea și nu poate fi cu adevărat o știință.

Din punctul de vedere al lui Hegel, adevărata - fundație a formelor *și* legilor gândirii este constituită exclusiv de procesul istoric total al *dezvoltării intelectuale a umanității ,* înțeleasă în momentele sale universale și necesare . Obiectul logicii nu mai apare ca scheme abstract identice, care pot fi descoperite în fiecare conștiință individuală, comune fiecăreia dintre aceste conștiințe, ci mai degrabă *istoria științei și tehnologiei,* creată colectiv de omenire - un proces complet independent de voința și conștiința individului separat, deși realizabil în fiecare etapă tocmai prin activitatea conștientă a indivizilor. Acest proces, potrivit lui Hegel, include în sine, ca o fază a sa, actul realizării gândirii în acțiune reificată și prin acțiune - în formele lucrurilor și evenimentelor din afara conștiinței. Aici, după cum spunea V.I. Lenin, Hegel „s-a apropiat *foarte mult* de materialism ” [81].

Considerând gândirea ca un proces real, productiv, manifestat nu doar în mișcarea

---

[0] VI Lecnin. *Rezumatul cărții lui Hegel „Prelegeri (Istoria filosofiei)”.* Ediția a 5-a în limba rusă, *Opere complete ,* vol. 29, p. 250.

cuvintelor, ci și în schimbarea lucrurilor, Hegel a putut – pentru prima dată în istoria logicii – să pună problema analizei speciale a formelor gândirii sau a analizei gândirii din perspectiva formei. Înainte de el, această problemă nu se punea și nici nu putea apărea în logică, întrucât logicienii – înainte de Hegel – stabiliseră doar schemele externe în care acțiunile, judecățile și deducțiile logice apar *în limbaj ca* scheme de unire a *termenilor* ce semnifică noțiuni comune. Cu toate acestea, forma logică, exprimată în aceste figuri – categoria – rămânea în afara sferei investigației lor. Înțelegerea ei era pur și simplu copiată din metafizică, din ontologie. Acesta era cazul chiar și la Kant, în ciuda faptului că acesta vedea în categorii *principiile judecăților* („cu valoare obiectivă").

Întrucât aceeași formă logică, care este discutată în opera lui Marx, era înțeleasă ca o formă a unei activități care este la fel de bine executată atât în mișcarea cuvintelor și termenilor, cât și în mișcarea lucrurilor, încorporată în opera ființei gânditoare , de aceea aici - doar pentru prima dată - a apărut posibilitatea de a o analiza în mod special *ca atare,* făcând-o abstracție de particularitățile sale de exprimare într-un material anume (chiar și de cele care țin de natura specifică a realizării sale în materie de limbaj).

Înțelepciunea și Sache [82]sunt exprimate în egală măsură în aspectul logic (spre deosebire de aspectul fenomenologic exprimat în psihologie) *:* zicerea și faptul, sau mai degrabă legenda și realitatea. (De

[82] Vezi G. Hegel, * *Jenacr Ralfülsop/iie*,* Berlin, 1969, p. 183.

altfel, exemplul cu joc de cuvinte, jocul iluminator, este foarte tipic pentru Hegel, în ciuda înrudirii genetice a reprezentărilor exprimate cu aceste cuvinte. *Înțelept:* basm, narațiune din care provine „saga": legendă, cântec epic; *Sache* — cuvânt cu multiple înțelesuri , semnificând nu atât obiectul perceput cu organele de simț, cât substanța problemei, starea lucrurilor, esența problemei, situația reală a lucrurilor (a lucrurilor) — tot ceea ce există sau a existat în realitate, faptul .} Această etimologie este folosită în *Știința Logicii* pentru a exprima o nuanță foarte importantă a gândirii care, tradusă și interpretată de Lenin într-un mod materialist, sună astfel: „Introducând conținutul în considerația logică în acest fel", obiectul nu mai este *Dinge,* ci *die Sache, der Begriff der Dinge* (lucrurile, ci esența, conceptul lucrurilor. —*Nota editorului.}* nu lucrurile, ci legile mișcării lor, în sens materialist [83]. "

Gândirea, considerată ca activitate a ființei gânditoare în forma sa universală, este fixată în acele scheme și momente proprii care rămân *invariabile* în orice material particular asupra căruia se desfășoară activitatea corespunzătoare și oricare ar fi produsul pe care îl produce în ambele cazuri. Din punctul de vedere hegelian, este complet indiferentă în ceea ce privește modul în care se desfășoară activitatea gândirii: în oscilațiile articulate ale spațiului aerian, care sunt semnificate prin semnele lor, sau în orice altă substanță naturală. „În orice contemplare umană există gândire.

[83] VI Lenin. *Rezumatul cărții lui Hegel „Știința logicii".* OC, vol. 29, p. 86.

Gândirea este, de asemenea, universală în toate reprezentările și amintirile, în fiecare activitate spirituală, în fiecare dorință etc. Toate acestea sunt specificații suplimentare ale gândirii. Dacă am înțelege gândirea în acest fel, ea ar apărea într-o lumină complet diferită, ca atunci când spunem: posedăm capacitatea de gândire împreună cu alte capacități, cum ar fi, de exemplu, contemplarea, reprezentarea, voința etc. [84]"

Din acest motiv, toate schemele universale , care sunt elaborate prin activitatea ființei gânditoare, chiar și atunci când sunt îndreptate către materialul contemplat sau reprezentat direct, trebuie considerate parametri *logici* ai gândirii în aceeași măsură ca schemele de exprimare a gândirii în limbaj, sub formă de figuri, cunoscute de logica veche. Gândirea în sensul cel mai larg al cuvântului, ca activitate care schimbă imaginile lumii exterioare în general, exprimate în cuvinte (și nu în cuvinte în sine), gândirea, „care acționează energic în tot ceea ce este uman și comunică tot ceea ce este uman umanitatea sa [85]", ca capacitate de a crea cunoaștere în toate formele sale, chiar și sub forma imaginilor contemplate, și „care le pătrunde", ceea ce nu este nicidecum doar un act subiectiv psihic de a lucra cu cuvintele, este obiectul logicii: al științei gândirii.

Tocmai gândirii îi revine „ *determinarea umană* a simțurilor, a contemplărilor, a imaginilor, a reprezentărilor, a scopurilor, a obligațiilor etc., precum și a ideilor și conceptelor" [86](„ideile și

---

[84] *G.* Hegel. *Sümtliche Werke,* Bd. 8, Stuttgart, 1929, S. 84-85.
[85] G. Hegel. *Sümtliche Werke,* Bd. V, Leipzig, 1923, S. 32.
[86] Ibidem, p. 33.

conceptele" sunt luate în considerare aici în sensul vechii logici pur formale). Prin urmare, gândirea în general „nu *apare mai întâi* sub *forma unei idei,* ci sub forma sentimentului, a contemplării, a reprezentării: în *forme* care trebuie distinse de gândire ca forme " [87]. Forma gândirii ca atare ne apare doar *în cursul gândirii despre gândirea însăși,* exclusiv în logică.

Însă înainte ca omul să înceapă să gândească despre *gândire,* el trebuie *să se gândească deja* , fără să-și dea seama încă, la acele scheme și categorii logice în cadrul cărora se desfășoară procesul gândirii sale, dar realizându- le deja în enunțuri și concepte concrete de știință, tehnologie, moralitate și așa mai departe. Gândirea, așadar, are loc mai întâi ca activitate în toată varietatea manifestărilor sale externe. Forma gândirii este încă „cufundată" în materialul ideilor concrete, al imaginilor senzoriale și al reprezentărilor; este „prinsă" în ele și, prin urmare, se opune gândirii conștiente ca formă a realității externe. Cu alte cuvinte, gândirea și formele gândirii apar mai întâi ființei gânditoare nu în niciun fel ca forme ale propriei sale activități (ale sale însuși - *das Selbst],* care creează un anumit produs, ci ca forme ale *produsului însuși* - ale cunoașterii concrete, ale imaginilor și conceptelor, ale contemplării și reprezentării, ca forme ale instrumentelor de muncă, ale mașinilor, ale statelor etc. etc., și, de asemenea, ca forme ale scopurilor înțelese, ale dorințelor etc.

Gândirea nu se poate „vedea" pe sine decât în

[87] Ibidem, p. 32.

oglinda propriilor creații, în oglinda lumii exterioare, *așa cum o cunoaștem prin activitatea gândirii.* Astfel, gândirea, așa cum apare în logică, este aceeași gândire care se realizează sub forma cunoașterii despre lume, sub forma științei, tehnologiei, artei și moralității. Cu toate acestea, *în formă,* ele sunt departe de a fi la fel. Căci „una este să ai astfel de sentimente și reprezentări *determinate* și *pătrunse* de gândire *și* alta este să ai *idei despre astfel de sentimente și reprezentări ”.*

Lipsa de atenție la această diferență crucială a condus vechea logică la o dublă eroare. Pe de o parte, a fixat gândirea ca fiind doar „una dintre capacitățile psihice subiective ale individului” și, prin urmare, opusă

[w] Ibidem, p. 33.

Gândirea astfel înțeleasă cuprindea întreaga sferă a „contemplării, reprezentării și voinței ” ca ceva necunoscut, existent în afara gândirii și neavând nimic în comun cu aceasta, precum un obiect al reflecției existent în afara gândirii. Și, pe de altă parte, nediferențiind cele două revelații indicate ale puterii gândirii *prin formă,* el nu putea spune cum diferă *forma gândirii* ca atare („în-sine-și-pentru-sine”) de forma contemplării și reprezentării, sub a căror formă apare inițial și este mascată, - confundând permanent una cu cealaltă: a confundat forma conceptului cu forma contemplării și invers.

Din aceasta a rezultat că vechea logică nu înțelegea prin *concept* nimic mai mult decât orice *reprezentare,* în măsura în care este exprimată în limbaj, într-un termen, adică imaginea contemplării, reținută în conștiință cu ajutorul limbajului său, care o fixează. Pe scurt, ea lua conceptul în sine doar din aspectul care nu este în niciun fel distinct de orice reprezentare sau imagine a contemplării exprimată în limbaj, doar din aspectul abstractului comun, care în realitate este în egală măsură propriu conceptului și reprezentării. Astfel s-a întâmplat ca, prin forma specifică a conceptului, acesta să ia forma *identității abstracte, a universalității abstracte.* Din acest motiv, numai ea putea ridica legea identității și interdicția contradicției în determinări la rangul de principii absolute, de criterii pentru forma gândirii în general.

Kant s-a oprit și el la acest punct de vedere, înțelegând prin concept *orice reprezentare generală,* în măsura în care aceasta din urmă era fixată printr-un termen. De aici decurge definiția sa: „Conceptul... este o reprezentare generală sau o

reprezentare a ceea ce este comun mai multor obiecte, prin urmare, este o reprezentare *care poate fi conținută în diferite obiecte."*

Hegel cere logicii o soluție mai profundă *la problema conceptului și a gândirii în concepte.* Pentru el, un concept este mai presus de toate sinonim cu o adevărată *înțelegere* a esenței materiei și nu pur și simplu expresia vreunei comunități, vreunei egalități a obiectelor contemplării. În concept se descoperă adevărata natură a unui lucru, nu asemănarea sa cu alte lucruri și, prin urmare, în el trebuie să-și găsească expresia nu doar comunitatea abstractă (aceasta este doar un element al conceptului, care îl leagă de reprezentare), ci și *singularitatea* obiectului său. De aceea, unitatea dialectică a universalității și particularității, care *se descoperă* prin diferitele forme de judecată și deducție, dar apare în afara judecății, se găsește în forma conceptului. Nu este surprinzător că orice judecată distruge...

[17] I. Kant. *Loglk,* Leipzig, p. 98.

Forma identității abstracte este *negația sa cea mai evidentă.* Forma sa este: A este B (adică nu este A).

Hegel distinge corect între universalitate , care cuprinde dialectic în determinările sale toată bogăția particularului și a unicului, și simpla comunitate abstractă, asemănarea tuturor obiectelor unice ale unui gen dat. *Conceptul general* exprimă *legea autentică* a apariției, dezvoltării și dispariției lucrurilor unice. Dar aceasta este deja o viziune complet diferită, mult mai precisă și mai profundă asupra conceptului, căci, așa cum arată numeroasele exemple ale lui Hegel, adevărata lege (natura imanentă a lucrului unic) nu apare întotdeauna, departe de asta, la suprafața fenomenelor sub forma simplei asemănări, trăsături comune sau identității. Dacă ar fi așa, nu ar fi nevoie de nicio știință teoretică. Sarcina gândirii nu se limitează la identificarea empirică a trăsăturilor comune.

Prin urmare, conceptul central al logicii lui Hegel este *universalul concret,* iar diferența sa față de universalul abstract simplu al sferei reprezentării este ilustrată strălucit în faimosul său pamflet *„Cine gândește abstract ?”.* A gândi abstract înseamnă a fi în subordonare servilă față de forța cuvintelor, - clișeelor și locurilor comune ale unor determinări mizerabile, unilaterale; înseamnă a vedea în lucrurile reale, contemplate prin simțuri, doar o mică fracțiune din conținutul lor real; înseamnă a vedea doar acele determinări deja „pietrificate” în conștiință, care funcționează acolo ca fraze standard. De aici și „puterea magică” a micilor fraze și locuri comune, care ascund realitatea de persoana care gândește în loc să servească drept vehicul pentru exprimarea acesteia.

Numai atunci când este interpretată în acest fel, logica devine o logică reală a cunoașterii *unității în varietate* și nu o schemă de manipulare cu reprezentări predefinite; o logică a gândirii critice și autocritice și nu un mod de clasificare non-critică și schematizare pedantică a ideilor disponibile.

Pornind de la astfel de premise, Hegel a concluzionat că adevărata gândire se desfășoară de fapt în forme și este ghidată de alte legi decât cele pe care logica le consideră singurele determinante ale gândirii. Este evident că gândirea trebuie investigată ca o activitate colectivă cooperativă, în cursul căreia individul, cu modelele sale de gândire conștiente, îndeplinește doar funcții particulare. Dar, în îndeplinirea acestor funcții, el este întotdeauna simultan obligat să îndeplinească acțiuni care nu se potrivesc în niciun fel modelelor logicii obișnuite. Participând cu adevărat la munca comună, el este în orice moment subordonat legilor și formelor *gândirii universale,* fără a le înțelege în acest sens. De aici rezultă acea situație „tulburată" în care adevăratele forme și legi ale gândirii sunt interpretate și înțelese ca o anumită *necesitate externă,* ca o determinare *ilogică* a acțiunilor. Și numai pe baza faptului că acestea nu au fost încă dezvăluite sau înțelese ca logică, nu au fost legitimate în tratatele de logică.

Nu este greu de observat că Hegel avansează critica logicii tradiționale și a gândirii care îi corespunde cu aceeași „metodă imanentă" care, tocmai , a constituit una dintre principalele sale realizări. Anume: afirmațiilor, reglementărilor și principiilor logicii, el nu le opune o simplă respingere, ci mai degrabă procesul realizării

practice a propriilor sale principii în gândirea actuală. El îi arată propria imagine, subliniind acele trăsături ale fizionomiei sale pe care preferă să nu le observe, să nu le interpreteze. Hegel cere gândirii, în conformitate cu logica, un singur lucru: o consecvență fără compromisuri în realizarea principiilor enunțate. Și arată că tocmai realizarea consecventă a principiilor (și nu abaterea lor) duce inevitabil, cu o forță inexorabilă, *la negarea* principiilor înseși , deoarece acestea sunt unilaterale, incomplete și abstracte.

Aceasta este critica rațiunii, din punctul de vedere al rațiunii înseși, pe care a început-o Kant. Și o astfel de critică a rațiunii (autocritică) și a logicii, care o descrie, duce la concluzia că „dialectica constituie natura gândirii , care, ca rațiune, trebuie să sfârșească prin negarea ei înșiși, în contradicție..." [88]Kant ajunsese deja la o concluzie analoagă, iar dacă înaintea lui logica putea fi neautocritică *din ignoranță,* acum își poate păstra pozițiile învechite doar dacă, pe deplin conștientă, întoarce spatele faptelor care îi sunt neplăcute, doar *devenind conștient neautocritică.*

Din punct de vedere istoric, defectul inevitabil al logicii kantiene constă în faptul că a schematizat și a conturat pedant metoda de gândire care duce la revelarea și formularea clară a contradicțiilor inerente oricărei

[88] G. Hegel. *Opere complete,* vol. V, Leipzig, *1923,* p. 43.

a conținutului său real, înseamnă a vedea doar acele determinări deja „pietrificate" în conștiință, care funcționează acolo ca clișee. De aici și „puterea magică" a micilor fraze și a formelor de expresie comune, care ascund realitatea de persoana care gândește în loc să servească drept vehicul pentru exprimarea lor.

Numai atunci când este interpretată în acest fel, logica devine o logică reală a cunoașterii *unității în varietate* și nu o schemă de manipulare cu reprezentări predefinite; o logică a gândirii critice și autocritice și nu un mod de clasificare non-critică și schematizare pedantică a ideilor disponibile.

Pornind de la astfel de premise, Hegel a concluzionat că adevărata gândire se desfășoară de fapt în forme și este ghidată de alte legi decât cele pe care logica le consideră singurele determinante ale gândirii. Este evident că gândirea trebuie investigată ca o activitate colectivă cooperativă, în cursul căreia individul, cu modelele sale de gândire conștiente, îndeplinește doar funcții particulare. Dar, în îndeplinirea acestor funcții, el este întotdeauna simultan obligat să îndeplinească acțiuni care nu se potrivesc în niciun fel modelelor logicii obișnuite. Participând cu adevărat la munca comună, el este în orice moment subordonat legilor și formelor *gândirii universale,* fără a le înțelege în acest sens. De aici rezultă acea situație „tulburată" în care adevăratele forme și legi ale gândirii sunt interpretate și înțelese ca o anumită *necesitate externă,* ca o determinare *ilogică* a acțiunilor. Și numai pe baza faptului că acestea nu au fost încă dezvăluite sau înțelese ca logică, nu au fost legitimate în tratatele de logică.

Nu este greu de observat că Hegel avansează critica logicii tradiționale și a gândirii care îi corespunde cu aceeași „metodă imanentă" care, tocmai , a constituit una dintre principalele sale realizări. Anume: afirmațiilor, reglementărilor și principiilor logicii, el nu le opune o simplă respingere, ci mai degrabă procesul realizării practice a propriilor sale principii în gândirea actuală. El îi arată propria imagine, subliniind acele trăsături ale fizionomiei sale pe care preferă să nu le observe, să nu le interpreteze. Hegel cere gândirii, în conformitate cu logica, un singur lucru: o consecvență fără compromisuri în realizarea principiilor enunțate. Și arată că tocmai realizarea consecventă a principiilor (și nu abaterea lor) duce inevitabil, cu o forță inexorabilă, *la negarea* principiilor înseși , deoarece acestea sunt unilaterale, incomplete și abstracte.

Aceasta este critica rațiunii, din punctul de vedere al rațiunii înseși, pe care a început-o Kant. Și o astfel de critică a rațiunii (autocritică) și a logicii, care o descrie, duce la concluzia că „dialectica constituie natura gândirii , care, ca rațiune, trebuie să sfârșească prin negarea ei înșiși, în contradicție..." [89]Kant ajunsese deja la o concluzie analoagă, iar dacă înaintea lui logica putea fi neautocritică *din ignoranță,* acum își poate păstra pozițiile învechite doar dacă, pe deplin conștientă, întoarce spatele faptelor care îi sunt neplăcute, doar *devenind conștient neautocritică.*

Din punct de vedere istoric, defectul inevitabil al logicii kantiene constă în schematizarea și

[89] G. Hegel. *Sámlliche Werke,* Bd. V, Leipzig, *1923,* p.43.

conturarea pedante a metodei de gândire care duce la revelarea și formularea incisivă a contradicțiilor inerente oricărui concept, fără a demonstra cum aceste contradicții pot și ar trebui rezolvate *logic* . Nu încredințează această sarcină dificilă „rațiunii practice", „postulatelor morale " și altor factori și capacități care se află dincolo de limitele logicii. Hegel consideră că principala sarcină cu care se confruntă logica după opera lui Kant, Fichte și Schelling este tocmai găsirea, dezvăluirea și indicarea gândirii unei modalități inteligente și concrete de a rezolva contradicțiile în care duce inevitabil gândirea, ghidată conștient de logica pur formală, tradițională. Aceasta este adevărata diferență dintre concepția lui Hegel despre gândire și logică și cea a tuturor predecesorilor săi.

Vechea logică, dădundu-se peste contradicția logică pe care ea însăși a creat-o, pentru că și-a urmat principiile atât de riguros , se retrage mereu de la ea, se întoarce la analiza mișcării precedente a gândirii, încercând mereu să găsească acolo eroarea, inexactitatea, care a dus la contradicție. Aceasta din urmă devine astfel un obstacol insurmontabil pentru gândirea logică formală pe calea mișcării sale înainte, prin analiza concretă a esenței problemei. Prin urmare, se dovedește că „gândirea, pierzând speranța de a rezolva prin *propriile* puteri - contradicția în care se plasa, se îndreaptă către soluțiile și împlinirile pe care mintea le-a obținut în alte forme [90]". Nu poate fi altfel, deoarece contradicția nu a apărut ca urmare a unei erori. La urma urmei, nicio eroare nu poate fi dezvăluită în gândirea precedentă. Trebuie să mergem mult mai înapoi, în sfera contemplării neapreciate, a reprezentării senzoriale, a intuiției estetice etc., în sfera formelor inferioare (în comparație cu gândirea în conceptual) ale conștiinței, unde nu există o contradicție reală, pur și simplu pentru că nu a fost încă revelată și exprimată exact. (Desigur, nu este niciodată dăunător să revenim la analiza cursului precedent de judecată și să verificăm dacă nu a existat nicio eroare formală acolo. Și acest lucru se întâmplă frecvent. Și aici recomandările logicii formale au sens și valoare rațională completă. Se poate întâmpla, ca urmare a verificării, ca contradicția logică dată să fie de fapt doar produsul unei erori sau inexactități comise undeva. Hegel, firește, nu s-a gândit niciodată să nege acest caz. El,

[90] Ibidem.

la fel ca Kant, ia în considerare doar acele antinomii care apar în gândire ca urmare a celei mai „corecte” și ireproșabile judecăți din punct de vedere formal.)

Hegel postulează că o contradicție nu trebuie doar dezvăluită, ci și rezolvată. Și este rezolvată prin aceeași gândire logică care a dezvăluit-o, în procesul evoluției determinărilor conceptului.

Hegel interpretează diferit atât originea, cât și mijloacele de rezolvare a contradicțiilor logice . La fel ca Kant, el înțelege că acestea nu apar din neglijență sau din lipsa de conștientizare din partea gânditorilor. Spre deosebire de Kant, el înțelege că contradicțiile își pot și ar trebui să găsească soluția și nu trebuie să rămână întotdeauna antinomii. Cu toate acestea, pentru ca gândirea să le rezolve, trebuie mai întâi să le identifice clar *și* precis ca antinomii, ca contradicții *logice , ca* contradicții *reale,* nu imaginare, în determinări.

Conform lui Hegel, dialectica este forma (sau metoda, schema) gândirii, care include atât procesul de clarificare a contradicțiilor, cât și procesul de soluționare concretă a acestora în structura celei mai înalte și profunde etape a cunoașterii raționale a aceluiași obiect, pe calea investigării ulterioare a esenței problemei, adică pe calea dezvoltării științei , tehnicii și „moralei”, a întregii sfere care pentru el este „spiritul obiectiv”.

O astfel de înțelegere duce imediat la progrese constructive în întregul sistem logic. Dacă pentru Kant dialectica este doar a treia și ultima parte a logicii (doctrina formelor rațiunii), unde se abordează în mod corespunzător verificarea antinomiilor logic insolubile ale cunoașterii teoretice , pentru Hegel lucrurile se prezintă cu totul

altfel. El împarte sfera logicii în trei părți fundamentale, în cadrul cărora se pot distinge trei aspecte:

1) abstract sau raționament,
2) dialectic sau negativ rațional și
3) speculativ sau pozitiv rațional. Hegel subliniază în special faptul că cele trei

Aspectele menționate „nu constituie în niciun caz trei *părți* ale logicii, ci sunt *momente ale oricărei logici reale,* adică ale oricărui concept sau ale tot ceea ce este adevărat în general” [91].

În istoria empirică a gândirii (ca în orice stare concretă de gândire atinsă istoric), aceste trei aspecte apar ca trei „formațiuni” succesive sau ca trei sisteme logice distincte, apropiate unul de celălalt. De aici iluzia că ar putea fi conturate ca trei părți distincte, succesive, ale logicii.

Totuși, logica în ansamblu nu poate fi obținută prin simpla combinare a celor trei aspecte deja menționate, fiecare dintre acestea fiind luat în aceeași stare în care s-a dezvoltat în istoria gândirii. Ceea ce este necesar aici este o reevaluare critică a tuturor celor trei aspecte, din perspectiva principiilor superioare atinse istoric abia mai târziu. Hegel caracterizează astfel cele trei „momente” ale gândirii logice care trebuie să devină parte a logicii:

1) „Gândirea, ca *rațiune,* nu depășește determinarea fixă și distincția acesteia din urmă în raport cu alte determinări . Ea consideră că o astfel de abstracție limitată posedă o existență

[91] Ibidem, p. 104.

independentă."[92] [93]Ca o realizare istoric independentă (izolată) a acestui „moment" în activitatea gândirii, apare dogmatismul , iar ca autoconștiință logic teoretică a sa, apare logica „generală", adică logica pur formală.

2) Momentul *dialectic* este abolirea prin astfel de determinări finale a lor înseși, trecând la opusul lor" [2 ' 2.] Din punct de vedere istoric,

Acest moment apare ca *scepticism,* adică ca o stare în care gândirea, simțindu-se confuză între sisteme dogmatice opuse, la fel de „logice" și reciproc provocatoare, este incapabilă să aleagă și să prefere unul dintre ele. Conștiința logică de sine, care corespunde etapei scepticismului, se distingea în înțelegerea lui Kant asupra dialecticii ca stări de indisolubilitate a antinomiilor dintre sistemele dogmatice. Scepticismul („dialectica negativă" de tip kantian) este istoric și esențial superior dogmatismului, deoarece dialectica, care se regăsește în judecată, așa cum s-a *explicat deja* aici, există nu numai „în sine", ci și „pentru sine".

3) Momentul *speculativ,* sau *pozitiv rațional,* concepe unitatea determinărilor în opoziția lor, *o afirmare* care este conținută în soluția și în tranziția lor [94]." În elaborarea sistematică a acestui ultim „moment" și, în mod corespunzător, în reevaluarea critică a primelor două din punctul de vedere al celui de-al treilea, Hegel vede sarcina matură din punct de vedere istoric în logică și, prin urmare, propria sa misiune și obiectivul operei sale.

---

[92] Ibidem, p. 105.
[93] Ibidem.
[94] Ibidem, p. 105-106.

Atunci când sunt reevaluate critic în lumina principiilor nou derivate, „momentele" examinate încetează să mai fie părți independente ale logicii și se transformă în trei aspecte abstracte ale unui singur sistem logic. Se creează apoi logica, ghidată de care gândirea devine pe deplin autocritică și evită riscul de a ajunge fie în impasul dogmatismului, fie în neutralitatea sceptică sterilă.

Din aceasta rezultă diviziunea externă formală a logicii, astfel:

1) doctrina ființei, 2) doctrina esenței și 3) doctrina conceptului și ideii.

Împărțirea logicii în obiectivă (primele două părți) și subiectivă coincide la prima vedere cu vechea împărțire a filosofiei în ontologie și logică propriu-zisă. Însă Hegel subliniază că o astfel de împărțire ar fi foarte inexactă și condiționată, deoarece în logică „opoziția dintre subiectiv și obiectiv (în sensul său obișnuit) se degradează " [95].

Poziția lui Hegel în această chestiune necesită, de asemenea, un comentariu atent, deoarece până acum criticile superficiale la adresa înțelegerii lui Hegel asupra logicii și a obiectului acesteia se limitează adesea la a spune că această poziție *ignoră* opoziția dintre subiectiv și obiectiv (dintre gândire și ființă) și, prin urmare, prezintă sofistic schemele specific logice ale gândirii drept determinări ontologice ale lucrurilor din afara gândirii și, invers, determinările universale ale realității din afara gândirii drept scheme ale procesului logic. Astfel, ea comite un dublu păcat: „ipostazează" formele logice și, pe de altă parte, „logicizează" realitatea.

---

[95] G. Hegel. *Semitic Werke,* Bri. 8, Stuttgart, 1929, p. 8-1.

Dacă păcatul originar al hegelianismului ar consta cu adevărat într-o orbire simplă și naivă față de opoziția dintre gândire și realitate, dintre concept și obiectul său, atunci dualismul kantian ar fi culmea înțelepciunii filosofice. În realitate, „eroarea" lui Hegel este departe de a fi simplă și nu este deloc caracterizată de evaluarea menționată anterior. Diferența, și chiar mai important, contradicția (opoziția) dintre lumea lucrurilor din afara conștiinței și lumea gândirii (lumea în gândire, în știință, în *concept),* a fost văzută și înțeleasă de Hegel mult mai acut decât de criticii săi kantieni naivi și, în orice caz, el atribuia deja acestei opoziții o importanță mult mai mare pentru logică decât, să zicem, pozitiviștii (care, mai ales în logică, identifică deschis conceptul și obiectul conceptului).

Chestiunea este complet diferită; apare o altă abordare a problemei înțelegerii specific hegeliene a *gândirii* și, prin urmare, a soluției hegeliene a problemei relației gândirii cu lumea lucrurilor.

De aceea, atunci când Hegel formulează programul transformării critice a logicii ca știință, el își stabilește sarcina de a aduce logica (adică înțelegerea prin gândire a schemelor universale ale propriei sale opere) în acord cu obiectul său real: cu gândirea reală, cu formele și legile sale cu adevărat universale.

Acestea din urmă există în gândire nu doar și nici măcar nu atât ca scheme și reguli ale *gândirii conștiente,* ci ca scheme universale ale *gândirii obiective,* care se realizează nu atât ca un act psihic subiectiv, cât ca un proces productiv, care creează știință, tehnologie și morală.

Apărând obiectivitatea formelor logice, așa cum sunt înțelese în acest fel, Hegel are, desigur, în mare măsură dreptate, iar critica sa la adresa interpretării idealiste subiective (a lui Hume, Kant și Fichte) a logicii rămâne relevantă în lupta împotriva multora dintre discipolii săi, în special a neopozitiviștilor. Știința și tehnologia („forța întrupată a cunoașterii", așa cum a definit-o Marx), ca formațiuni sociale, există și se dezvoltă în mod natural în afara conștiinței individului. Și o altă conștiință, în afara conștiinței individului, potrivit lui Hegel, nu a existat, nu există și nu poate exista. Formele logice ale dezvoltării științei și tehnologiei sunt cu adevărat opuse conștiinței și voinței individului ca fiind în întregime obiective; chiar și cadrele acțiunilor lor realizabile individual *sunt dictate din exterior.* „Conform acestor definiții", spune Hegel, „gândurile pot fi numite *obiective,* deoarece la astfel de gânduri obiective este necesar să se adauge și formele care sunt studiate în logica obișnuită și sunt considerate în mod obișnuit doar forme ale *gândirii conștiente.* Logica coincide astfel cu *metafizica ,* cu știința *lucrurilor, inteligibile în gânduri ..."*[96]

Într-o astfel de înțelegere a obiectivității formelor de gândire, nu există, desigur , nicio urmă de *idealism specific hegelian, adică obiectiv.* Este imposibil să-i reproșăm lui Hegel că a lărgit în mod ilicit limitele obiectului logicii prin interpretarea sa, până în punctul în care aceasta începe să cuprindă nu doar gândirea, ci și lucrurile. Hegel, la fel ca Kant în general, nu vorbește despre *lucruri ca atare.* El ia

G. Hegel. *Sámtliche tUerhe,* Bd. V, Leipzig, 1923, p. 57-58.

în considerare doar lucrurile așa cum *sunt înțelese în cadrul gândurilor* . El afirmă, tocmai în acest sens , că „în logică înțelegem gândurile în așa fel încât acestea nu au alt conținut decât conținutul care intră în compoziția gândirii însăși și este generat de aceasta [97]". Cu alte cuvinte, logica nu ia în considerare lucrurile, ci acele determinări *ale lor* care au fost fixate de activitatea gândirii, adică determinările științifice .

Astfel, Hegel rămâne în cadrul studiului gândirii pure mult mai riguros și mai consecvent decât logica care l-a precedat. El îi reproșează pe bună dreptate acesteia din urmă că nu a reușit să rămână riguros în limitele obiectului său și că a introdus în acesta material nedigerat de gândire, nereprodus de activitatea gândirii.

Cerința lui Hegel de a include toate categoriile (obiectul metafizicii anterioare, al ontologiei) în compoziția logicii nu însemna deloc depășirea limitelor gândirii. Este echivalentă cu cerința de a analiza critic *acțiunile gândirii* care au iluminat determinările metafizicii anterioare, de a dezvălui formele gândirii pe care logica și metafizica le-au folosit într-un mod complet necritic, inconștient, fără o conștientizare clară a compoziției lor. Pentru Hegel, nu exista nicio îndoială că „nu este necesar să folosim forme de gândire fără a le fi supus investigației", că „trebuie să facem din formele gândirii însele obiectul cunoașterii [98]". Dar o astfel de investigație este deja gândire, activitate, care se

[20] Ibidem, Bd. 8, Stuttgart, 1929, p. 87.
[98] Ibidem, p. 125.

desfășoară chiar în interiorul acelor forme; este un act al aplicării lor . Și dacă logica este considerată o investigație (cunoaștere) a formelor gândirii, atunci, într-o astfel de investigație, spune el, „activitatea formelor gândirii și critica lor trebuie să fie unite. Formele Procesele de gândire trebuie examinate în și pentru ele însele; ele reprezintă atât obiectul, cât și activitatea acelui obiect. Ele însele sunt supuse investigației; ele însele trebuie să își definească limitele și să își descopere defectele. Aceasta va fi, așadar, activitatea gândirii, pe care o vom studia mai târziu într-un mod special ca *dialectică* .[99]

formele și legile universale, în cadrul cărora se realizează conștiința colectivă a umanității, se regăsesc cu adevărat ca obiect al logicii . Procesul dezvoltării sale, realizat empiric ca istoria științei și tehnologiei, apare ca un „întreg", ale cărui interese sunt în cele din urmă subordonate toate acțiunile logice particulare ale individului.

Și în măsura în care individul participă la cauza comună, la opera *gândirii universale,* el va fi întotdeauna obligat să îndeplinească acțiuni dictate de „interesele întregului" și care nu se încadrează în schemele logicii „generale". Și în acțiunile sale, el nu va fi conștient de ele în concepte logice, chiar dacă *propria sa gândire va trebui să le pună în aplicare.* Schemele (formele și legile) *gândirii universale* vor fi executate inconștient prin psihicul său . (Nu „inconștient" în general, ci fără *conștientizarea sa logică,* fără a le exprima în concepte și categorii logice.)

[99] Ibidem.

În acest sens, Hegel introduce una dintre cele mai importante distincții ale sale între gândirea „prin sine” *(„an sich”),* care constituie obiectul investigației în logică, și gândirea „pentru sine” *(„für sich selbst”),* adică gândirea care a înțeles deja schemele, principiile, formele și legile propriei sale funcționări și operează acum pe deplin conștient în conformitate cu acestea, fiind pe deplin și clar conștientă de ceea ce face *și* cum. Logica este conștiință, expresia, prin concepte și categorii, a legilor și formelor conform cărora se desfășoară procesul gândirii „prin sine” *(„an sich”).* În logică, ea devine *un obiect pentru sine.*

Prin urmare, în logică, gândirea trebuie să devină „pentru sine” *aceeași* cum era înainte, doar „în sine”.

De aceea, Hegel formulează sarcina de a aduce logica în acord cu *obiectul său real,* cu *gândirea reală,* cu formele și legile universale ale dezvoltării științei, tehnologiei și moralei.

Cu alte cuvinte, Hegel vrea să facă conștiința subiectivă a gândirii despre sine *identică* cu obiectul său, identică cu formele și legile reale, universale și necesare (obiective) ale gândirii universale (și nu individuale). Aceasta înseamnă că, în logică, principiul *identității subiectivului și obiectivului trebuie realizat ca principiu suprem;* adică, adevăratele forme și legile gândirii trebuie reprezentate în logică exact, adecvat și corect. Principiul identității subiectului și obiectului nu înseamnă nimic mai mult; nu semnifică nicio „ipostază” a formelor gândirii subiective. Căci, în logică, *gândirea însăși* este atât obiect, cât și subiect și este vorba de concordanța, armonia, identitatea

acestei gândiri (ca activitate desfășurată conștient) cu ea însăși ca activitate productivă desfășurată inconștient sau ca activitate care, până acum, a procedat cu o falsă conștiință a propriilor acțiuni.

Apărând *obiectivitatea* formelor logice, Hegel se poziționează mult deasupra (și aproape de materialism) tuturor celor care, până în ziua de azi , critică „ipostaza" sa a formelor logice, pentru a-și apăra versiunea identității dintre gândire și obiect ca principiu pur convențional , ca principiu al identității semnului și a ceea ce semnifică, al conceptului și a ceea ce este gândit în cadrul lui. Hegel are perfectă dreptate în critica sa adusă versiunii idealiste subiective a logicii și obiectivității sale (doar ca concordanță a tuturor indivizilor gânditori, doar ca identitate, citită ca *egalitate,* a acelor scheme conform cărora fiecare eu funcționează separat). Critica sa nu îi lovește doar pe Kant, Fichte și Schelling, ci și pe toți neopozitiviștii contemporani.

(Apropo: Marx definește și categoriile economiei politice drept „forme obiective de gândire". „Sunt forme mentale acceptate de societate și, prin urmare, obiective..." [100])

Astfel, afirmația lui Hegel conform căreia logica nu face nicio diferență între subiectiv și obiectiv înseamnă pur și simplu că logica este obligată intern, în cadrul teoriei sale, să studieze și să unească într-un singur sistem *toate* schemele cu adevărat logice ale gândirii, începând cu categoriile și terminând cu figurile judecății și deducției. Acest

[100] C. Marx. *El Capital.* C. Marx și F. Engels. *Obras,* t. 23, p. 86.

sistem trebuie să cuprindă atât acele scheme care, înainte de Kant, erau considerate determinări doar ale lucrurilor din afara conștiinței, cât și pe cele care sunt de obicei considerate „specifice" conștiinței și care aparent nu au nicio *legătură* cu lucrurile din afara conștiinței.

Hegel, desigur, nu intenționează să infirme diferența dintre schemele categorice, date în determinările categoriilor, și figurile logice formale. Dar el cere ca această diferență să fie clarificată și descoperită în cadrul logicii însăși, și nu asumată dinainte, imitând necritic vechea metafizică și, prin urmare, logica însăși. El cere ca ambele să fie incluse în logică, reelaborate critic. „Relația formelor precum, de exemplu, conceptul, judecata și deducția cu alte forme precum, de exemplu, cauzalitatea etc., poate fi revelată doar în cadrul logicii însăși [101]. "

Prin urmare, Hegel nu include în logică în niciun fel determinările lucrurilor așa cum există ele în afara conștiinței sau în conștiința obișnuită, ci doar acele determinări care apar conștiinței în *știință,* în conștiința teoretică, care „au fost fixate" sau formulate *de gândire însăși.* Întrucât știința este puterea (capacitatea) realizată a gândirii, opera teoretică spirituală materializată, Hegel vede în determinările lucrurilor, mai presus de toate, *determinări* „obiectivate" *ale gândirii.*

Prin urmare, cerința de a include toate *categoriile în logică* este echivalentă cu solicitarea analizei critice a acelor *acțiuni ale gândirii* care sunt întruchipate în concepte ale vechii metafizici,

[101] G. Hegel. *Opere complete,* vol. V, Leipzig. 1923, p. 58.

descoperirea *logicii gândirii,* realizată anterior sub forma diferitelor „scheme universale" și, prin urmare, înțelegerea *critică* a tuturor acelor categorii pe care logica anterioară le-a adaptat, fără nicio critică, din sistemele ontologice.

Prin urmare, Hegel nu depășește limitele obiectului logicii, ci doar limitele concepțiilor logicienilor timpurii despre acele limite. Rămânând în limitele investigării gândirii, și numai a gândirii, el vede totuși mai departe în cadrul acestor limite decât logicienii timpurii; el vede schemele logice (universale) ale gândirii în curs de dezvoltare, pe care logica anterioară nu le considera deloc universale și, prin urmare, nu le-a încorporat în compoziția teoriei sale. Acesta este motivul pentru care logica este angajată în descoperirea și investigarea legilor *obiective* care guvernează activitatea subiectivă a indivizilor *și* a acelor forme în care, fie că vor sau nu, fie că își dau seama sau nu, sunt constrânși, în măsura în care gândesc în general, să exprime rezultatele eforturilor lor subiective.

Aici vede Hegel adevărata diferență dintre *legile reale* ale gândirii și acele reguli pe care logica anterioară le-a ridicat la rang de legi. Regulile, spre deosebire de legi, pot fi încălcate de om, iar el o face la fiecare pas, demonstrând astfel că nu sunt deloc legi. Căci nu se poate încălca o lege: ea constituie însăși precizia obiectului, care nu poate lipsi fără ca obiectul însuși - în acest caz, *gândirea - să înceteze să existe.*

Și dacă omul gândește, atunci acțiunile sale sunt supuse legii și nu pot încălca limitele acesteia, chiar dacă, simultan, încalcă regulile în cel mai scandalos

mod. Legea nu poate fi „încălcată” decât într-un singur fel: încetând să mai gândească, adică depășind-o.

de la granițele tărâmului guvernat de legile gândirii, unde acestea acționează la fel de inexorabil ca legea atracției în lumea corpurilor cerești. Dar pentru om, o astfel de „ieșire" înseamnă depășirea limitelor existenței umane.

Hegel demonstrează că dezvoltarea efectivă a determinărilor – adică avansarea reală a gândirii, chiar și în cele mai simple cazuri, ca să nu mai vorbim de procesul de dezvoltare a științei, tehnologiei și moralei – are loc tocmai prin încălcarea (prin abolirea) tuturor acelor reguli stabilite pentru gândire de logica anterioară, prin negarea lor dialectică. Însă *negarea constantă* a regulilor stabilite de gândirea conștientă pentru sine îi scapă, nu este înțeleasă și se dovedește a fi un fapt *în afara gândirii,* chiar dacă are loc în interiorul ei. Gândirea are acest fapt „în sine", dar nu *„pentru sine"*.

Totuși, de îndată ce acest fapt este înțeles ca o formă logică, universală *și* necesară a gândirii, el devine și *un fapt al conștiinței,* un fapt al gândirii conștiente, iar aceasta din urmă devine atunci *conștient* dialectică. Înainte, era doar „în sine", adică contrar propriei sale conștiințe despre sine. Acum a devenit „pentru sine", tocmai ceea ce anterior era gândit doar „în sine".

Prin urmare, obiectul logicii nu poate fi reprezentat doar de acele forme care au fost deja înțelese, deja incluse în conștiința disponibilă (în manualele de logică și metafizică). Ele nu pot fi luate, nici clasificate, în *starea lor finită.* Este necesar să le descoperim în chiar cursul raționamentului despre ele, în cursul gândirii despre

gândirea însăşi.

Şi când Kant consideră formele gândirii ca un obiect deja fixat, finit (înţeles, conceput), logica sa reprezintă doar o clasificare necritică a noţiunilor despre gândire.

Dacă logica este o ştiinţă, atunci trebuie să fie o investigaţie critică sistematică care nu acceptă orbeşte nicio determinare neverificată de gândire – adică nereprodusă conştient de aceasta. Într-o astfel de investigaţie, *critica* formelor de gândire - cunoscute gândirii conştiente este posibilă şi concepibilă doar ca *autocritică.* Schemele, regulile, formele, principiile şi legile acestei gândiri sunt supuse criticii aici nu prin comparaţie cu vreun obiect din afara lor, ci exclusiv prin revelarea dialecticii pe care ele însele o conţin, o dialectică ce este descoperită imediat ce începem să gândim, devenind pe deplin şi riguros conştienţi de ceea ce şi cum gândim.

În acest fel, trebuie realizată identitatea formelor gândirii conştiente cu formele acţiunilor intelectului, executate inconştient. Gândirea este în mod necesar subordonată acestor acţiuni în cursul procesului istoric al realizării sale ca ştiinţă, tehnologie, artă şi morală. Logica nu este (sau mai degrabă, trebuie să fie) nimic altceva decât înţelegerea corectă a formelor şi legilor în cadrul cărora se desfăşoară gândirea propriu-zisă a omenirii. Identitatea dintre gândire şi gândire, ca principiu al dezvoltării logice şi structură a logicii, nu înseamnă nimic altceva.

Ideea este pur şi simplu că tiparele *gândirii conştiente* (adică procesul care are loc în conştiinţa fiecărei persoane) se armonizează cu tiparele

structurii științei la a cărei mișcare participă - adică cu „logica” dictată de conținutul său. Dacă tiparul acțiunilor teoreticianului se armonizează cu tiparul dezvoltării propriei științe și, în consecință, dacă știința se dezvoltă prin acțiunile teoreticianului în cauză, Hegel confirmă logica *acțiunilor* sale: *identitatea* gândirii sale cu procesul universal și impersonal pe care îl numim dezvoltarea științei. Logica recunoaște că acțiunile acestui teoretician sunt logice chiar dacă, formal, nu sunt în întregime ireproșabile din punctul de vedere al canoanelor vechii logici.

De aceea, Hegel începe să considere toate categoriile (calitatea, cantitatea, măsura, cauzalitatea, probabilitatea, coincidența, comunul, particularul etc.) într-un mod complet nou. Pentru el, categoriile nu sunt nicidecum cele mai generale determinări ale lucrurilor, date în contemplare sau direct în experiență fiecărui individ; nu sunt scheme transcendentale de sinteză, aparținând direct (adică înnăscute) fiecărei conștiințe separat (și exact așa le-au interpretat Kant, Fichte *și* Schelling). Aceste forme de gândire nu pot fi descoperite în sine, separat, considerând conștiința în mod izolat. Ele sunt conținute acolo, în cel mai bun caz, „în sine”, doar sub forma unor „tendințe instinctive”, fără a ajunge vreodată la înțelegere. Categoriile sunt descoperite și determinările lor sunt demonstrate doar prin „îmbunătățirea” științifico-tehnică și morală a rasei umane, care se dezvoltă istoric, deoarece numai în ea, și nu în experiența individului izolat, gândirea devine „pentru sine”, fiind anterior „în sine”.

Categoriile se manifestă în experiența individului

(sunt descoperite în acțiune, în studiul datelor perceptive), dar nu în plenitudinea și complexitatea dialectică a structurii și interrelației lor, ci doar în aspecte unilaterale, abstracte. Prin urmare, ele nu pot fi aduse în lumina conștiinței prin analiza experienței unui individ în mod izolat. Ele sunt descoperite doar prin procesul extrem de complex al interacțiunii unei mase de conștiințe individuale.
care se corectează reciproc în discuții, controverse, ciocniri, adică printr-un proces sincer dialectic care, asemenea unui separator colosal, separă în cele din urmă schemele pur obiective ale gândirii de schemele acțiunilor pur subiective (în sensul - acțiunilor individuale arbitrare) și, ca urmare, prinde contur logica, sistemul de determinări ale gândirii pur universale și impersonale în general.

Prin urmare, categoriile sunt formele universale ale apariției oricărui obiect în *gândire,* care se conturează treptat în conștiința științifică totală a umanității. Ele sunt determinările generale ale obiectului, *așa cum* apare acesta în ochii științei, în eterul „gândirii universale". Hegel este de acord să numească doar acele determinări ale lucrului elaborate de știință, de gândirea activă, „determinații ale lucrului". De aceea, ele nu sunt altceva decât forme ale gândirii realizate în materia concretă, determinări ale gândirii întruchipate într-un obiect, într-un concept științific despre lucrul exterior. Din acest motiv, și numai din acest motiv, Hegel vorbește despre identitatea gândirii și a obiectului, definind obiectul ca un concept realizat în materia senzorial-naturală.

Aceste determinări ale categoriilor, desigur, pot

apărea și ca determinări ale lucrurilor în contemplarea (în practică) a individului. Dar nu oricine, ci doar acel individ care, în cursul formării sale, a asimilat experiența istorică a umanității, care a „reprodus" în conștiința sa individuală drumul parcurs de gândirea umană, doar, desigur, în trăsăturile și schemele sale principale, decisive. Categoriile sunt forme de organizare a unei astfel de experiențe (care este schițată în *Fenomenologia Spiritului).*

Aceste categorii sunt, așadar, forme universale de reconstrucție și reproducere, *în conștiința individului,* a acelor obiecte create înaintea lui prin eforturile colective ale generațiilor trecute de ființe gânditoare, prin forța gândirii lor colective și impersonale. Prin repetarea individuală a experienței umanității, creatoare a lumii culturii spirituale și materiale care îl înconjoară de la naștere, acest individ repetă și ceea ce „spiritul universal" a făcut înaintea lui și pentru el și, astfel, acționează conform acelorași legi și forme ca și „spiritul universal" impersonal al umanității . Astfel, categoriile apar simultan ca scheme universale pentru formarea unei conștiințe științifice unice, care urcă treptat de la zero până la vârful dezvoltării sale, atins în acest punct de cultura spirituală, și ca scheme pentru percepția (și reproducerea) de către individ a întregii lumi de imagini create de gândirea generațiilor trecute și prezentate individului ca o lume pe deplin obiectivă a culturii materiale și spirituale, o lume a conceptelor de știință, tehnologie și moralitate.

Această lume este gândirea reificată a umanității, realizată într-un produs; este gândire alienată în

general. Iar individul trebuie să o dereifice, să își însușească modurile de activitate care sunt realizate acolo; acesta este în mod propriu obiectul instruirii lor. În conștiința formată, categoriile apar cu adevărat ca forme active ale activității gândirii, ca forme de prelucrare a materialului impresiilor senzoriale în concepte. Atunci când individul le are în experiența sa, el le transformă în forme ale propriei activități și le stăpânește, le cunoaște și le înțelege *ca forme de gândire.* Altfel, ele rămân doar *forme generale ale lucrurilor,* date în contemplare și reprezentare, opuse gândirii ca realitate existentă în afara și independent de ea.

Aici intervine fetișismul naiv, care preia direct conceptele și noțiunile științifice *disponibile* despre lucruri, normele morale și conștiința dreptății, formele de organizare politico-statală și așa mai departe - produse ale gândirii umane, reificate în ele prin activitatea lor conștientă, prin determinări pur obiective ale lucrurilor în și pentru sine. Le ia drept astfel pur și simplu pentru că *nu știe...* că nu au fost create fără participarea gândirii și, mai adevărat, nu știe *cum* au fost produse de gândire. Acest fetișism nu poate reproduce, nu poate repeta procesul gândirii care le-a adus la existență și, prin urmare, în mod firesc, le consideră ca determinări eterne și neschimbate ale lucrurilor în și pentru sine, ca o expresie a esenței lor. Și crede , complet necritic , tot ce i se spune despre aceste lucruri, în numele științei, al Statului și al lui Dumnezeu. Crede că aceste lucruri nu numai că *apar* așa astăzi în ochii omului care gândește, ci că sunt de fapt așa.

În înțelegerea lui Hegel asupra gândirii (în alcătuirea obiectului logicii ca știință) , procesul de

„reificare a gândirii" este astfel inclus ca o necesitate; adică realizarea sa practică , materială și senzorială prin acțiune în domeniul materiei senzoriale, în lumea lucrurilor contemplate senzorial. Practica - procesul activității materiale și senzoriale care modifică lucrurile în conformitate cu conceptul , cu planurile care s-au maturizat în cadrul gândirii subiective - începe să fie considerată aici ca un pas crucial în dezvoltarea gândirii și a cunoașterii, ca un act psihologic subiectiv de raționament conform unor reguli exprimate sub forma limbajului.

În acest fel, Hegel introduce în mod deschis practica în logică, făcând un pas fundamental - înainte în înțelegerea gândirii și a științei despre gândire.

Întrucât gândirea se exprimă în exterior *(„sich entaufleri [7]", „sich entfremdet",* adică „se alienează", „se face ceva exterior sieși" - așa pot fi explicați acești termeni hegelieni cu greutate) nu numai sub forma limbajului, ci și în acțiuni reale, în atitudinile oamenilor, se poate judeca, prin urmare, gândirea mult mai precis „după roadele sale" decât după noțiunile pe care le creează despre sine. Din acest motiv, gândirea, care se realizează în acțiunile reale ale oamenilor, se dovedește a fi adevăratul criteriu al exactității actelor psihologice subiective, care se exprimă în exterior doar în cuvinte, discursuri și cărți.

A șasea repetiție

ÎNCA O DATĂ PE PRINCIPIUL

CONSTRUIRII LOGICII. IDEALISM SAU MATERIALISM?

Până acum am vorbit aproape exclusiv despre realizările pozitive ale lui Hegel, care au fost inovatoare în domeniul logicii ca știință. Aici vom aborda „costurile de producție" inevitabile din punct de vedere istoric, legate de idealismul înțelegerii gândirii de către Hegel, deficiențele logicii hegeliene care împiedică acceptarea completă a acesteia *și* a căror depășire este posibilă doar prin dezvoltarea filosofiei materialiste.

Feuerbach a fost cel care a vorbit pentru prima dată în Germania despre „costurile de producție" ale idealismului hegelian; astfel, problema s-a format istoric.

Ca toți materialiștii, Feuerbach luptă împotriva opoziției dualiste dintre gândire și ființă, ca principiu inițial al filosofiei. Prin urmare, în cursul raționamentului său, argumentele decisive ale lui Spinoza împotriva dualismului cartezian sunt reproduse în mod natural. Desigur, această direcție a polemicii trebuie distinsă prin analiză, deoarece Feuerbach a luat în considerare nu doar dualismul în forma pură prezentată de Kant, ci și filozofiile lui Fichte, Schelling și Hegel - adică încercarea sistematică de a depăși dualismul de la „dreapta", sub forma monismului idealist. Cu toate acestea, Feuerbach încearcă să demonstreze că depășirea dualismului în acest caz rămâne inevitabil fictivă, formală și verbală, că idealismul nici nu atacă și nici nu poate ataca premisele fundamentale ale sistemului kantian. Din acest motiv, el îl vede în Schelling și Hegel, mai presus de toate, pe Kant ca

fiind de neîntrecut. „Filosofia lui Hegel elimină contradicția dintre gândire și ființă, așa cum a afirmat-o în special *Kant,* dar – iată! – o elimină doar *la limitele...* unui *singur* element, la *Limitele gândirii"**.

Așa-numita filozofie a identității absolute este în realitate filosofia *identității gândirii cu ea însăși.* Între gândire și ființa în afara gândirii, ca și înainte, nu mai rămâne nimic care să umple golul. Apariția unei soluții la problemă se realizează aici doar prin plasarea gândului-ființă peste tot în locul ființei reale - adică a ființei în forma în care a fost deja exprimată în gândire. Prin urmare, sub construcția grandioasă a gândirii profunde din filosofia hegeliană se află, în realitate, o tautologie goală: gândim lumea înconjurătoare așa cum este, exact așa cum o gândim.

Așadar, în practică, filosofia lui Schelling și Hegel nu a stabilit nicio identitate „absolută" a gândirii și ființei, deoarece „ființa ca atare", liberă, autonomă, autosuficientă, existentă în afara și independent de gândirea existentă, pur și simplu nu este luată în considerare aici și rămâne ceva de altă lume și nedefinit.

Prin urmare, principiul fundamental al - dualismului kantian nu se schimbă în esență. Mintea gânditoare este considerată de la bun început ca ceva absolut contrar a tot ceea ce este senzorial, corporal și material, ca o ființă imaterială.

[1] L. Feuerbach. *Kleinere Schripen II. (1839-1846),* Berlin, 1970, p. 257. Rial special, organizat în sine și format conform unor legi și scheme logice imanente, ca

ceva independent, autosuficient. *Logica hegeliană* prezintă gândirea ca activitatea unui subiect supranatural, care este apoi constrâns să intre din exterior în relații speciale de „intermediere" cu natura și omul, pentru a le forma după chipul și asemănarea sa.

În același timp, această noțiune de spirit gânditor presupune în mod necesar că natura și umanitatea, ca „opus " spiritului, ca obiect și materie care îi modelează activitatea, apar ca ceva inerent pasiv și amorf. Numai ca urmare a activității creatoare a spiritului gânditor, natura și umanitatea devin ceea ce sunt, dobândind formele concrete cunoscute de toți. Mai mult, ceea ce apare aici ca produs al activității spiritului nu este, de fapt, nimic altceva decât starea lucrurilor evidentă empiric în lumea reală, iar toată „magia complicată a medierii" servește doar, încă o dată, ca o formă de „har divin", pentru a reda naturii și umanității determinările care le-au fost anterior deposedate prin actul abstractizării. Fără această „deposedare" prealabilă, filosofia spiritualistă nu ar fi putut atribui spiritului gânditor nici măcar cea mai mică determinare.

Feuerbach vede în această interpretare a problemei referitoare la relația dintre gândire și ființă o teologie scolastică „rațională" deghizată. Spiritul gânditor absolut al spiritismului, asemenea Dumnezeului biblic, este o ființă fantastică, construită din determinările înstrăinate de umanitate prin actul de abstractizare. Gândirea, care este subiectul logicii hegeliene, este în realitate gândire umană, dar abstractă de umanitate și opusă acesteia ca activitate a unei ființe singulare, care există în

afara umanității.

Pornind de la această înțelegere generală și precisă a defectelor fundamentale ale idealismului hegelian (și ale idealismului în general, întrucât sistemul hegelian este cea mai consistentă expresie a punctului de vedere idealist), Feuerbach reevaluează însăși formularea problemei referitoare la relația dintre gândire și ființă. El demonstrează că este imposibil să ne întrebăm cum se raportează „gândirea în general" la „ființa în general", deoarece se presupune deja că gândirea este considerată în forma sa alienată de umanitate, ca ceva independent, opus ființei din exterior. Însă ființa, neînțeleasă în sens hegelian – adică nu ca o categorie logică abstractă, nu ca ființă în gândire, ci ca lumea reală, materială și senzorială a naturii și a umanității – include deja gândirea în sine. Ființa cuprinde nu doar pietre, copaci și stelele, ci și corpul gânditor al omenirii.

Astfel, a-ți imagina ființa ca pe ceva lipsit de gândire înseamnă a o imagina incorect ; înseamnă a exclude din ea în prealabil omul, care este capabil să gândească. Aceasta înseamnă a priva ființa de unul dintre cele mai importante „predicate" ale sale, a o gândi într-un „mod imperfect". Acest raționament repetă gândirea lui Spinoza cuvânt cu cuvânt; este descifrarea sa dezvoltată, traducerea sa, într-un limbaj mai modern al terminologiei filosofice.

Prin urmare, problema se reduce la a determina dacă este posibil să separăm gândirea de om ca ființă senzorială, materială, pentru a o fixa și studia de la bun început ca ceva independent în opoziție cu tot ceea ce este corporal, senzorial și material, sau

dacă este necesar să o înțelegem ca o proprietate inseparabilă („predicat") a omului. Feuerbach vede argumentul decisiv în favoarea materialismului în rațiunile științelor naturii, ale medicinei și fiziologiei, în „aspectul medical al omului". Materialismul, care se bazează pe medicină, servește drept „punct de sprijin al lui Arhimede în disputa dintre materialism și spiritualism, căci, pe scurt, întrebarea de aici nu este rezolvată despre divizibilitatea sau indivizibilitatea materiei, ci despre divizibilitatea sau indivizibilitatea omului, nu despre ființa sau neființa lui Dumnezeu, ci despre ființa sau neființa omului, nu despre eternitatea sau temporalitatea materiei, ci despre eternitatea sau temporalitatea omului, nu despre materie, dispersată în afara omului în cer și pe pământ, ci despre materie, concentrată în craniul uman. Pe scurt: în această dispută, dacă nu este condusă prostește, este vorba doar despre capul uman. Numai el constituie atât sursa, cât și obiectivul final al acestei dispute [102]."

Feuerbach consideră că numai în acest fel se așează problema fundamentală a filosofiei pe terenul solid al faptelor și aici, în mod firesc, se rezolvă în favoarea materialismului.

Gândul este o fuziune activă a creierului viu, inseparabilă de materia creierului. Și dacă se pune întrebarea despre materia creierului, este absurd să ne întrebăm cum este gândirea „legată" de aceasta, cum se unește și „mediază" cu cealaltă, pentru că aici, pur și simplu, nu există nici „unul", nici „altul",

[102] L. Feuerbach. *Scrieri mai mici IV,* Berlin, 1972, pp. 124-125.

ci sine însuși: *ființa reală a creierului viu este gândirea, iar gândirea reală este ființa creierului viu.*

Acest fapt, exprimat în categorii filosofice , se dezvăluie ca „ unitatea *directă* a spiritului și corpului, care nu admite nicio legătură intermediară între esența materială și cea imaterială, nicio diferență sau opoziție între ele, adică punctul în care materia gândește și corpul este spirit *și* unde, dimpotrivă, spiritul este corp și gândirea este materie ... [103]«Identitatea» gândirii și a ființei astfel înțelese trebuie să constituie, conform lui Feuer-

[103] Ibidem, pp. 152-153.

Bach, o „axiomă a adevăratei filosofii", adică un fapt care nu necesită dovezi scolastice sau „intermedieri".

Feuerbach îi critică pe Schelling și Hegel nu pentru recunoașterea unității („identității") gândirii și ființei *în omul gânditor,* ci pentru că s-au străduit să o prezinte ca rezultat al „magiei medierii contrariilor", ca o unitate *totală* a contrariilor, ca *un produs* al uniunii spiritului gânditor incorporeal cu ființa necunjitoare din carne și oase. Îi critică, așadar, pentru eforturile lor de a coase imaginea faptului real din două abstracțiuni la fel de false, trecând de la iluzii la fapt și de la abstracțiuni la realitate.

Materialistul, repetă Feuerbach, trebuie să meargă exact în direcția opusă, pornind direct din faptul dat, pentru a clarifica de acolo apariția unor abstracțiuni false, pe care idealiștii le iau necritic drept fapte.

Schelling și Hegel încep cu teza opoziției – din timpuri imemoriale – dintre gândirea incorporală și ființa negânditoare din carne și sânge, *ajungând în cele din urmă* la unitatea contrariilor. Aceasta este calea falsă a spiritismului. Materialistul trebuie să înceapă cu unitatea directă, reală (indivizibilitatea) individului uman pentru a înțelege și demonstra - cum și de ce apare în mintea acestui individ iluzia unei contradicții imaginare între gândire și ființa trupească.

Iluzia că mintea gânditoare și ființa din carne și sânge sunt opuse este, așadar , un fapt pur subiectiv, adică un fapt care există doar în mintea ființei umane individuale, un fapt pur psihologic. Această iluzie provine dintr-o cauză complet naturală, și

anume: pentru că creierul gânditor este un organ senzorial la fel de material ca orice alt organ al omului.

Aici ne aflăm în aceeași situație ca și în cazul ochiului, care este organul văzului. Dacă eu, cu ajutorul ochiului, văd stelele, este evident că nu pot vedea simultan ochiul; și, invers, dacă vreau să văd ochiul, chiar și într-o oglindă, voi fi obligat să-mi întorc privirea de la stele. Vederea ar fi imposibilă dacă, odată cu obiectul, aș vedea în toate detaliile sale structura ochiului, toate acele condiții materiale interne prin intermediul cărora se realizează vederea. În mod similar, „creierul nu ar putea gândi dacă, în timpul procesului gândirii, obiectele conștiinței sale ar deveni bazele și condițiile gândirii": structurile și procesele materiale prin intermediul cărora se desfășoară gândirea în corpul creierului. Ca atare, acestea sunt obiecte doar pentru fiziologie și anatomie. Creierul, ca organ al gândirii, este adaptat structural și funcțional pentru a desfășura o activitate îndreptată spre obiecte externe, pentru a gândi *nu despre sine, ci despre altul, despre obiect.* Și este complet natural ca „în focul activității lor, ele îndreaptă-

„Dăruiește obiectului său, organul se pierde, se uită pe sine, se neagă pe sine."* De aici izvorăște iluzia despre independența completă a gândirii față de tot ce este corporal, material, senzorial, chiar și creier.

Totuși, este evident că iluzia nu este un argument în favoarea idealismului. Prin ea însăși, indiferent de iluziile inevitabile, gândirea continuă să fie întotdeauna activitatea materială a unui organ material, un proces material. „...Ceea ce *pentru mine,* sau *subiectiv,* este un act pur spiritual,

nematerial, nesenzorial, *prin ea însăși,* sau *obiectiv* , este un act material, senzorial."

„...În actul cerebral, ca act suprem, activitatea spirituală liberă, subiectivă, și activitatea materială obiectivă, neliberă, sunt identice, nu diferite."[104 105].

Astfel, logica luptei împotriva dualismului și spiritismului îl obligă în mod direct pe Feuerbach să exprime, în esență, o teză dialectică: să recunoască faptul că creierul viu, gânditor, este „obiectul" în care contrariile se identifică direct: gândirea și ființa materială senzorială, gânditorul și gândul, idealul și realul, spiritualul și materialul, subiectivul și obiectivul. Creierul gânditor este acel „obiect" singular care, în categoriile filosofice, poate fi exprimat corect doar prin identificarea directă a determinărilor care se exclud reciproc, prin teza care include în compoziția sa unitatea directă, adică identitatea categoriilor opuse.

Este adevărat că, fără a stăpâni dialectica în forma ei generală, Feuerbach ezită adesea, admițând constant determinări pe care apoi trebuie să le corecteze, să le completeze și să le restrângă, iar prin urmare, expunerea sa este oarecum nebuloasă și ambiguă. Esența, însă, rămâne aceeași.

Tocmai pentru că gândirea este un proces material, o activitate materială a unui organ material, îndreptată spre obiecte materiale, produsele acestei activități (gândurile) pot fi corelate și comparate cu „lucrurile-în-sine", cu lucrurile din afara gândirii, lucru pe care fiecare îl

---

[4] Ibidem, pp. 123-124.

[6] L. Feuerbach. *Scrierile lui Kleiner III,* Berlin 1971, 105125.

face la fiecare pas, fără ajutorul activității mediatoare a lui Dumnezeu sau a spiritului absolut. Conceptele și imaginile există în același spațiu și timp ca și lucrurile reale. *Unul și același subiect gândește și percepe lumea înconjurătoare senzorial;* și anume, individul uman, același individ care trăiește cu adevărat , există ca ființă senzorială materială. Unității (indivizibilității) acestui subiect îi corespunde unitatea (indivizibilitatea) obiectului, a lumii senzoriale materiale înconjurătoare. Ca ființă umană care gândește și contemplă senzorial, este aceeași ființă umană, și nu două ființe distincte, care își coordonează interacțiunile cu ajutorul lui Dumnezeu sau al spiritului absolut. Astfel, lumea gândibilă, pe de o parte, și lumea senzorială, pe de altă parte, sunt, de altfel, *una și aceeași* lume (reală), și nu două lumi distincte , între care ar trebui să căutăm o singură trecere, o punte, intermedierea, recurgând pentru aceasta la ajutorul principiului divin.

Tocmai din acest motiv, determinările lumii în gândire (determinările logice) sunt determinări directe și imediate ale lumii contemplate prin simțuri. Și este absurd să ne întrebăm care este relația dintre sistemul determinărilor logice și lumea dată prin simțuri, lumea în contemplare și reprezentare. Sistemul logic nu este nimic mai mult decât expresia determinabilității lumii contemplate pe cale senzorială. Întrebarea despre relația dintre logică și metafizică este, de asemenea, imaginară și fictivă. Nu *există o astfel de relație,* căci logica și metafizica sunt imediat și direct același *lucru.* Determinările universale ale lumii în gândire (determinările logice, categoriile) nu sunt nimic

altceva decât expresia determinabilității universale abstracte a lucrurilor, dată în contemplare. De aceea, gândirea și contemplarea sunt legate de aceeași lume reală.

Și dacă prin logică înțelegem nu un cod de reguli pentru exprimarea gândirii în limbaj, ci știința legilor dezvoltării gândirii reale, atunci, prin urmare,

Formele logice trebuie înțelese nu ca forme abstracte ale propozițiilor și opiniilor, ci ca forme universale abstracte ale conținutului real al gândirii, adică ale lumii reale date omului prin simțuri. „Așa-numitele forme *logice* ale judecății și deducției nu sunt, prin urmare, forme mentale *active sau* , *ca să spunem așa* , condiții *cauzale* ale rațiunii. Ele presupun conceptele metafizice de universalitate , particularitate, singularitate, ale întregului și *ale* părții, ca reguli generale *care guvernează totul ;* ele presupun conceptele de necesitate, temei și efect ; *ele* sunt gândibile numai prin intermediul acestor concepte. Prin urmare, ele sunt forme mentale derivate, deduse și nu primare. Doar relațiile metafizice sunt relații logice; doar metafizica, ca știință a categoriilor, este adevărata *logică ezoterică* . Aceasta este gândirea profundă a lui Hegel. Așa-numitele forme logice sunt doar *cele mai elementare forme abstracte ale limbajului;* dar limbajul nu este gândire, căci altfel, marii șarlatani ar trebui să fie mari gânditori [106]. ”

Astfel, Feuerbach este pe deplin de acord cu Hegel că formele și legile logice sunt absolut

---

[O.] L. Feuerbach. *Despre critica filosofiei lui Tlegel ,* Berlin, 1955, p. 35.

identice cu cele metafizice, deși înțelege cauza și fundamentul acestei împrejurări foarte diferit față de idealistul Hegel. Aici avem de-a face cu interpretarea materialistă — exprimată exact — a principiului identității legilor și formelor gândirii și ființei. Din punct de vedere materialist, el afirmă că formele și legile *logice* nu sunt altceva decât *forme și legi universale înțelese din ființă,* din lumea reală, date omului prin simțurile sale.

De aceea, neokanțienii de tip Bernstein numesc materialismul consecvent „spiritualism invers". Între timp, abordarea lui Feuerbach asupra identității gândirii și ființei rămâne, fără îndoială, valabilă pentru orice materialist, chiar și pentru un marxist. Firește, doar în sensul cel mai general, atâta timp cât privește fundamentul logicii și teoria cunoașterii, și nu detaliile edificiului în sine, care este construit pe acest fundament. În măsura în care Feuerbach începe mai târziu concretizarea antropologică specifică a adevărurilor materialiste generale, expunerea sa conține argumente destul de slabe nu numai în comparație cu soluția marxist-leninistă la problemă, ci chiar în comparație cu concepția lui Spinoza. Aceste argumente au oferit ulterior argumente pentru materialiștii vulgari , pozitiviști și chiar neokanțieni pentru a-l vedea pe Feuerbach ca predecesorul lor și - deși nu în întregime consecvent - ca și tovarășul lor de credință.

O analiză puțin mai detaliată a singularității interpretării lui Feuerbach asupra identității dintre gândire și ființă merită din două motive. În primul rând, pentru că acesta este materialism. În al doilea rând, pentru că acesta este materialism fără

dialectică.

În acest caz, materialismul constă în recunoașterea necondiționată a faptului că gândirea este modul activ de existență al unui corp material, activitatea corpului gânditor în spațiu și timp real. Materialismul apare în continuare în recunoașterea identității lumii înțelese mental și percepute senzorial. În cele din urmă, materialismul lui Feuerbach se manifestă în recunoașterea umanității înseși, care trăiește în lumea reală, ca subiect al gândirii, și nu ca o ființă singulară care trăiește în afara lumii, contemplând-o și înțelegând-o „din exterior". Toate acestea sunt principii fundamentale ale materialismului în general și, în consecință, și ale materialismului dialectic.

Care sunt punctele slabe ale poziției lui Feuerbach? În linii mari, acestea sunt aceleași puncte slabe ca întregul materialism premarxist: în primul rând, o neînțelegere a rolului activității practice ca activitate care modifică natura. Și Spinoza ia în considerare doar mișcarea corpului gânditor de-a lungul contururilor finite ale corpurilor naturale și ignoră punctul pe care Fichte l-a ridicat împotriva lui (și, în general, împotriva întregii forme de materialism pe care o reprezintă), și anume: faptul că omul (corpul gânditor) nu se mișcă de-a lungul formelor și contururilor prefinite ale naturii, ci creează în mod activ forme noi, care nu sunt inerente naturii, și se mișcă de-a lungul lor, depășind „rezistența" lumii exterioare.

„Defectul fundamental al întregului materialism anterior – inclusiv al lui Feuerbach – este acela că acesta concepe lucrurile, realitatea, senzualitatea

doar sub forma *obiectului* sau *a contemplării ,* dar nu ca *activitate senzorială umană,* nu ca *practică,* nu într-un mod subiectiv... Feuerbach dorește obiecte senzoriale , cu adevărat distincte de obiectele conceptuale; dar nici el nu concepe activitatea umană în sine ca o activitate obiectivă [107]. ”

Din aceasta rezultă că omul (subiectul cunoașterii) este considerat o parte pasivă a relației obiect-subiect, un membru determinabil al acestei interrelații. Mai mult, omul este aici detașat de încurcătura relațiilor sociale *și* transformat într-un - individ izolat. Prin urmare, relația dintre om și lumea înconjurătoare este interpretată ca relația dintre individ și tot ce există *în afara minții individuale* și există *independent de aceasta.* Dar, în realitate, în afara individului și independent de voința și conștiința sa, există nu doar natura, ci și mediul social istoric, lumea lucrurilor create prin munca umană și sistemul de relații dintre oameni, format în procesul muncii. Cu alte cuvinte, în afara individului nu se află doar natura în sine („în sine”), ci și natura transformată prin muncă, umanizată. Pentru Feuerbach, lumea înconjurătoare, dată în contemplare, este luată ca punct de plecare, iar premisele acesteia nu sunt investigate.

Din acest motiv, când Feuerbach este întrebat unde și cum se află omul (corpul gânditor) în unitate directă (în contact) cu lumea înconjurătoare, el răspunde : în contemplare. În *contemplarea - individului,* în măsura în care individul este

[107]C. Marx. *Teză despre Feuerbach.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* t. 3, p. 1.

întotdeauna luat în considerare. Aici se află rădăcina tuturor slăbiciunilor. Căci în contemplare, individului i se oferă întotdeauna produsul activității altor indivizi, care interacționează unii cu alții în procesul de producere a vieții materiale, și sunt oferite acele proprietăți și forme ale naturii care au fost deja transformate în proprietăți *și* forme ale activității umane, în obiecte și produse ale omenirii. „Natura ca atare, pe care Feuerbach vrea să o «contemple», este de fapt în afara câmpului său vizual. Această «natură anterioară istoriei umane» nu este natura în care trăiește Feuerbach; nu este o natură care, în afară poate de câteva insule de corali recent formate în Australia, este prezentă în lumea sa."

„Nu mai există nicăieri astăzi și, prin urmare, nici pentru Feuerbach [108]. ”

Feuerbach se abstrage, de asemenea, de relațiile sociale reale și complexe dintre teorie și practică, de diviziunea muncii, care „alienează” gândirea (sub forma științei) de majoritatea indivizilor și o transformă într-o forță independentă de aceștia *și* existentă în afara lor. De aceea, el nu vede nimic în deificarea gândirii (adică a științei) la Hegel decât un refren al iluziilor religioase.

Doilea

Câteva întrebări
ale teoriei marxist-leniniste a
dialecticii
A șaptea repetiție

DESPRE CRITICA MATERIALIST-DIALECTICĂ A IDEALISMULUI OBIECTIV

Pentru a depăși slăbiciunile și, cu atât mai mult, viciile oricărui sistem filosofic, este necesar să le înțelegem. Marx a demonstrat acest tip de „înțelegere” în raport cu Hegel. Din acest motiv, în materie de logică, el a fost considerabil mai departe decât Hegel și Feuerbach, acesta din urmă fiind antiteza materialistă a lui Hegel.

Marx, Engels și Lenin au subliniat clar atât meritele istorice ale lui Hegel, cât și limitele condiționate istoric ale realizărilor sale științifice, conturând corect limitele dincolo de care dialectica

[108]C. Marx și F. Engels. *Ideologia germană. Opere,* t. 3, p. 44.

hegeliană nu putea trece, iluziile a căror putere nu a putut-o depăși, în ciuda inteligenței prodigioase a creatorului său. Măreția lui Hegel, la fel ca și limitarea sa , este determinată în întregime de faptul că a epuizat posibilitatea elaborării dialecticii pe baza idealismului, în cadrul premiselor pe care idealismul le impune gândirii științifice. Indiferent de intențiile sale, Hegel a demonstrat cu o claritate excepțională că idealismul conduce gândirea într-un impas și condamnă chiar și gândirea iluminată dialectic la o întoarcere oarbă în *sine* , la un proces nesfârșit de „autoexprimare", de „conștiință de sine". Pentru Hegel (și tocmai pentru că este idealist cel mai consecvent și sincer, cel care descoperă secretul oricărui alt idealism inconsistent și neterminat), „ființa" – adică lumea naturii și a istoriei, care există în afara și independent de gândire – se transformă inevitabil în nimic mai mult decât un argument pentru demonstrarea artei logicii, un receptacul inepuizabil de „exemple" care confirmă, iar și iar, aceleași scheme și categorii ale logicii. Așa cum a remarcat cu venin tânărul Marx, „materia logicii" a lui Hegel ascunde „logica materiei" și, astfel, monarhul prusac și păduchele care îi dă târcoale capului pot servi idealistului dialectic la fel de bine ca „exemple" pentru a ilustra categoria „în sine și pentru sine" a adevăratei singularități.

„Ceainicul clocotitor" și Revoluția Franceză, privite în acest fel, sunt doar „exemple " care ilustrează corelația dintre categoriile de cantitate și calitate. Dar, tocmai din acest motiv, orice realitate empirică ce ne atrage atenția, oricât de accidentală, se transformă într-o „manifestare externă a rațiunii

absolute”, una dintre gradațiile dialectice necesare ale autodiferențierii sale.

Profundele defecte ale dialecticii hegeliene sunt legate direct de idealism, prin care dialectica se transformă cu ușurință într-o metodă subtilă, rafinată logic, de apologetică pentru tot ceea ce există. În toate aceste circumstanțe, este necesar să le examinăm foarte atent.

Hegel, în realitate, pune omul în contrast cu adevărata sa gândire cu o gândire impersonală, „absolută”, o forță existentă de-a lungul veacurilor, în conformitate cu care se desfășoară actul „creației divine a lumii și a omului”. El înțelege logica ca pe o „formă absolută”, în raport cu care lumea reală și gândirea umană reală sunt, în esență, derivate, secundare, create.

Și aici descoperim idealismul înțelegerii gândirii de către Hegel, și anume idealismul specific hegelian, obiectiv, care transformă gândirea într-un fel de nou zeu, un fel de forță supranaturală care există în afara umanității și o domină. Totuși, această iluzie specific hegeliană nu exprima în niciun fel simpla concepție religioasă, adoptată necritic de Hegel, nici simplul atavism al conștiinței religioase, așa cum presupunea Feuerbach, ci mai degrabă împrejurări mult mai serioase și mai profunde.

Chestia este că concepția hegeliană despre

Gândirea este o descriere non-critică a stării reale de fapt care se stabilește pe baza formei profesionale înguste a diviziunii muncii, și anume: pe baza diviziunii muncii intelectuale de cea fizică, de cea obiectivă, senzorială, a activității practice directe.

În condițiile diviziunii muncii sociale care se dezvoltă spontan, apare inevitabil o transformare singulară a relațiilor reale dintre indivizii umani și propriile lor forțe colective, capacități dezvoltate colectiv, adică modurile universale (sociale) de activitate, ceea ce în filosofie a fost denumit *alienare.* Aici, în realitatea socială, și nu numai în fanteziile religioase ale oamenilor și filosofilor idealiști, modurile universale (realizabile colectiv) de activitate sunt organizate în instituții sociale, constituite ca profesii, un fel de castă, cu ritualurile, limbajul, tradițiile și alte structuri „imanente" ale acestora, care au un caracter complet impersonal.

Pe scurt, nu individul uman izolat este purtătorul, adică subiectul uneia sau altei capacități universale (de forță activă), ci, dimpotrivă, această forță activă, care nu este alienată de nimic și devine din ce în ce mai alienată de el, acționează ca subiect, dictând din exterior fiecărui individ modurile și formele activității sale vitale. Individul ca atare este transformat aici în

sclav, în „instrument vorbitor” al figurilor umane universale și al capacităților alienate, al modurilor de activitate, personificat în bani, capital și, mai mult, în Stat, lege, religie etc., etc.

Aceeași soartă o așteaptă *și aici gândirea,* care devine o *profesie singulară ,* un atribut pe viață al oamenilor de știință profesioniști, al profesioniștilor muncii teoretice și spirituale. *Știința este gândire, transformată în anumite condiții într-o profesie specială.* Prin alienarea universală, gândirea, numai în sfera științei (adică printre oamenii de știință), atinge culmile și nivelurile de dezvoltare necesare societății în ansamblu și, în acest fel, *se opune cu adevărat* majorității indivizilor . Și nu numai că li se opune, dar le dictează ce și cum ar trebui să facă, din punctul de vedere al științei, ce și cum trebuie să gândească etc., etc. Omul de știință, teoreticianul profesionist, le spune, nu în numele lor, ci în numele Științei, în numele Conceptului, în numele forței colective impersonale, universale, intervenind în fața altor oameni ca agent și reprezentant plenipotențiar al acesteia.

Pe acest teren apar toate iluziile specifice profesioniștilor muncii teoretice și spirituale, care își capătă cea mai deplină expresie tocmai în filosofia idealismului obiectiv: conștiința de sine a gândirii alienate.

Restul nu prezintă dificultăți speciale de înțelegere. Este evident că, în logica sa, Hegel a exprimat cu o precizie remarcabilă, într-o formă scolastică deghizată, caracteristica fundamentală a activității vitale umane: capacitatea omului (ca ființă gânditoare) de a se vedea „din exterior”, ca să

spunem așa, ca un anumit „altul", ca un lucru (obiect) special sau, cu alte cuvinte, de a transforma *tiparele propriei activități într-un obiect al acelei activități în sine.* (Tocmai această caracteristică a omului a argumentat tânărul Marx – în cursul criticii sale la adresa lui Hegel – în felul următor: „Animalul este direct identic cu activitatea sa vitală. Nu este distinct de activitatea sa vitală. Este *această activitate vitală.* Omul însuși își face din activitatea vitală obiectul voinței și conștiinței sale. Activitatea sa vitală este conștientă. Aceasta nu este determinarea cu care se contopește direct . " [109])

Întrucât Hegel privește particularitatea menționată anterior a activității vitale umane exclusiv prin *ochii logicianului,* el o fixează doar în măsura în care a fost deja transformată într-o schemă de gândire, o schemă logică, o regulă, conform căreia omul construiește mai mult sau mai puțin conștient o acțiune specifică (fie în materie de limbaj, fie în orice altă chestiune). Lucrurile și starea lucrurilor, care sunt în afara

[109]C. Marx și F. Engels. *Opere timpurii,* p. 565.

Conștiința și voința individului *(„Dinge mid Sache")* sunt așadar fixate exclusiv ca momente, ca metamorfoze ale gândirii (ale activității subiective) realizate și realizabile în materia naturală, incluzând aici și corpul organic al omului însuși. Particularitatea activității vitale umane, descrisă mai sus în cuvintele lui Marx, apare în reprezentarea hegeliană ca o *schemă a gândirii,* ca o figură logică realizată de om.

Imaginea reală a activității vitale umane este răsturnată aici. În realitate, omul gândește pentru că aceasta este adevărata sa activitate vitală. Hegel spune contrariul: aceasta este activitatea vitală umană efectivă deoarece omul gândește conform unei scheme predeterminate. Este firesc ca toate determinările activității vitale umane și, prin intermediul ei, stările de lucruri din afara minții omului, să fie fixate aici doar în măsura în care sunt „date de gândire", apar *ca rezultat* al gândirii .

Este firesc, așadar, ca logicianul, care investighează în special gândirea, să nu fie interesat de lucru (sau de starea lucrurilor) ca atare, ca realitate existentă anterior, în afara și independent de om cu activitatea sa (realitate care este studiată nu de logician, ci de fizician sau biolog, economist sau astronom), ci de lucru, așa cum apare ca urmare a activității ființei gânditoare, a subiectului, ca *produs* al gândirii, înțeleasă ca activitate al cărei produs specific este *conceptul.*

Astfel, Hegel este „vinovat" că continuă să fie un logician „pur" acolo unde punctul de vedere al logicii nu mai este suficient. Această orbire profesională singulară a logicianului *se* manifestă, mai presus de toate, prin faptul că el consideră

practica – adică activitatea obiectivă, reală, senzorială a omului – *doar* ca un criteriu al adevărului, *doar* ca o instanță verificatoare pentru gândire , pentru munca intelectuală și spirituală desfășurată înainte și independent de ea și, mai precis, pentru rezultatele acesteia.

Prin urmare, practica este înțeleasă aici într-un mod abstract, examinată doar dintr-o singură perspectivă, exclusiv prin caracteristicile care o leagă efectiv de gândire, deoarece este un act de realizare a unui anumit proiect, plan, idee sau concept al unui scop preselectat sau altul și nu este analizată deloc ca atare în propria sa determinare, independent de orice gândire. În mod corespunzător, toate rezultatele activității practice umane - lucrurile create de munca umană și evenimentele istorice cu consecințele lor - sunt, de asemenea, luate în considerare doar în măsura în care anumite idei sunt reificate în cadrul lor. În înțelegerea procesului istoric în ansamblu, un astfel de punct de vedere este, în sine, idealismul cel mai pur („absolut"). Totuși, în raport cu logica, cu știința gândirii, nu numai că a fost justificată, ci este singura rațională.

În realitate, i se poate reproșa *logicianului* că se abstrage atât de riguros de tot ce nu are legătură cu obiectul investigației sale speciale și că ia în considerare orice fapt doar în măsura în care acesta poate fi înțeles ca efect, ca formă de manifestare a *obiectului său* - obiectul *științei sale,* al gândirii? A-i reproșa logicianului profesionist că este mai preocupat de „chestia logicii" decât de *„logica materiei"* (adică logica oricărei alte sfere concrete a activității umane) este la fel de absurd ca și cum l-ai cenzura pe chimist pentru că acordă prea multă

atenție „chestiei chimiei”.... În cuvintele binecunoscute ale lui Marx, rostite cu privire la Hegel, se află un cu totul alt sens.

Ghinionul profesionistului îngust nu constă nicidecum în limitarea riguroasă a gândirii în cadrul obiectului științei date, ci în incapacitatea sa de a vedea clar limitele competenței propriei științe legate de acea abordare limitată a lucrurilor.

Cele de mai sus se aplică lui Hegel, logicianului profesionist tipic. Ca logician, el are dreptate să examineze opiniile și problemele exclusiv din punctul de vedere al schemelor abstracte de gândire manifestate în ele, atunci când logica oricărei chestiuni îl interesează doar în măsura în care manifestă activitatea gândirii în general. Misticismul logicii hegeliene și, în același timp, particularitatea sa perfidă, pe care Marx a numit-o „pozitivism necritic”, încep acolo unde punctul de vedere special al logicianului *ex professo* este înțeles și prezentat drept *singurul* punct de vedere *științific ,* din a cărui înălțime, se pare, se descoperă adevărul „ultimul”, cel mai profund, cel mai ascuns și cel mai important accesibil omului și umanității...

Ca logician, Hegel are perfectă dreptate atunci când examinează orice fenomen din dezvoltarea culturii umane ca pe un act de manifestare a puterii gândirii. Dar merită să adăugăm ceva la acest punct de vedere (în logica admisibilă și naturală), și anume: că în abstracțiuni logice speciale, tocmai, *este exprimată esența fenomenelor în sine,* din care au fost extrase abstracțiunile, iar adevărul este transformat imediat în eroare. Aceeași eroare în care rezultatele exacte ale investigației chimice a

compoziției culorilor cu care a fost pictată „Madona de la San Sisto" s-ar transforma instantaneu, de îndată ce chimistul ar vedea în aceste rezultate singura interpretare științifică a „sintezei" de referință create de mâna lui Rafael.

Ceva similar se întâmplă și aici. Abstracțiuni, care exprimă (care descriu) exact formele și schemele gândirii în toate manifestările sale
În termeni concreți, ele se prezintă imediat și direct ca scheme ale *procesului creativ* al întregii varietăți a culturii umane, în a cărei compoziție au fost descoperite. Pe scurt, întreaga mistică a concepției hegeliene despre gândire este concentrată asupra unui singur punct. Considerând întreaga varietate de forme ale culturii umane ca fiind rezultatul manifestării capacității de gândire care operează în omenire, Hegel pierde orice posibilitate de a înțelege originea acestei capacități singulare, cu schemele și regulile sale. Ridicând gândirea la statutul de forță supranaturală care, din interior, incită omenirea la creație istorică, Hegel prezintă pur și simplu și clar lipsa unui răspuns la această întrebare rațională ca singurul răspuns posibil.

Pentru Hegel, activitatea senzorială obiectivă a milioane de oameni, care creează prin munca lor - corpul culturii, a cărui conștiință de sine este gândirea științifică, rămâne în afara câmpului vizual; pare a fi „preistoria" gândirii. Prin urmare, lumea exterioară apare ca „materie primă" pentru producerea conceptelor, ca materie externă ce trebuie elaborată prin intermediul conceptelor disponibile pentru a le da formă concretă.

Prin urmare, gândirea devine singura forță activă și creatoare, iar lumea exterioară, câmpul aplicării

sale. Este firesc ca, dacă activitatea senzorială obiectivă (practica) a omului social se prezintă *ca un efect,* ca o *realizare externă a ideilor,* planurilor și conceptelor concepute prin gândire (adică de către oamenii angajați în muncă intelectuală), răspunsul la întrebarea care este sursa gândirii în mintea teoreticienilor, cum apare aceasta, devine în mod inerent insolubil.

Gândul *există,* răspunde Hegel, iar a întreba despre *apariția sa* din altceva înseamnă a pune o întrebare fără sens. Ea *există ;* apare în om și ajunge treptat la o înțelegere a propriilor acțiuni, a schemelor și a legilor sale. Logica este conștiința de sine a acestui „principiu creativ" care nu a apărut nicăieri și nici vreodată din această „putere creativă infinită", din această „formă absolută". În om, această „forță creativă" abia se manifestă; devine reificată și alienată , doar pentru ca apoi - în logică - să se cunoască pe sine ca atare, ca o forță creativă universală.

Aici rezidă întregul secret al idealismului obiectiv hegelian. Idealismul obiectiv în logică înseamnă, așadar, absența oricărui răspuns la întrebarea: De unde vine gândirea? În formă logică, definită ca un sistem de scheme absolute și eterne ale oricărei activități creative, Hegel divinizează gândirea umană reală și formele și legile sale logice.

Aici rezidă atât forța, cât și slăbiciunea concepției sale despre gândire și logică. Forța constă în faptul că Hegel divinizează (adică stabilește ca date în afara timpului, ca absolute) formele în întregime *reale și legile logice ale gândirii umane,* pe care le-a descoperit în cursul studierii culturii materiale și spirituale a umanității. Slăbiciunea constă în faptul

că, totuși, el *divinizează aceste forme și legi logice ale gândirii umane,* adică le declară absolute, interzicând chiar orice întrebare despre *originea* lor .

Ideea este că idealismul, adică noțiunea de gândire ca o capacitate universală de conștiință de sine, care se „ trezește *" doar* în om, dar nu *apare,* într-un sens exact și strict, pe baza unor condiții determinate, în afara și independent de el, duce la o serie de probleme absolut insolubile în cadrul logicii însăși.

După ce a făcut un pas înainte excepțional de important în înțelegerea formelor logice ale gândirii, Hegel se oprește la jumătatea drumului și chiar dă înapoi imediat ce se confruntă cu problema interrelației formelor perceptibile senzorial ale activității spiritului (gândirii), în care spiritul devine pentru sine un obiect de investigație. Astfel, Hegel refuză să recunoască cuvântul (vorbirea, limbajul) ca singura formă a „ființei efective a spiritului", a - manifestării exterioare a forței creatoare a gândirii. Și totuși, el continuă să-l considere drept forma preferențială cea mai potrivită, pe care gândirea și-o opune sieși.

„Mai întâi a fost Cuvântul": Hegel păstrează teza biblică neatinsă în aplicarea sa la gândirea umană (la spiritul gânditor al omului), luând-o ca pe ceva axiomatic și făcând din ea fundamentul oricărei construcții ulterioare sau, mai precis, al reconstrucției dezvoltării spiritului gânditor până la conștiința de sine.

Spiritul gânditor al omului se trezește mai întâi (adică se opune oricărui alt lucru) tocmai *în cuvânt,* în limbaj, ca capacitate de „desemnare", și din acest

motiv se formalizează, mai presus de toate, ca un „tărâm al numelor", al desemnărilor. *Cuvântul* apare ca prima „realitate" – în esență și în timp – „reificată de gândire", ca formă inițială și *imediată* a ființei pentru sine a spiritului.

Acest lucru apare clar: un „spirit finit" (gândul individului) în și prin cuvânt devine obiect pentru un alt „spirit finit" identic. Izvorând din „spirit" ca formă determinată a unui sunet articulat, cuvântul, odată auzit, se transformă din nou în „spirit", în spiritul gânditor al unei alte persoane. Oscilațiile aerului (cuvântul audibil) se dovedesc, de asemenea, a fi doar un simplu *intermediar* între două stări de spirit, un mod de relație de la spirit la spirit sau, pentru a ne exprima în termeni hegelieni, al spiritului *cu sine însuși.*

Verbul (cuvântul) apare aici ca instrumentul principal pentru realizarea externă a gândirii, pe care spiritul gânditor o creează „din sine", pentru a deveni un obiect (după imaginea unui alt spirit gânditor) pentru sine. Instrumentul propriu-zis de muncă - toporul sau dalta de piatră, polonicul sau plugul - începe să fie văzut ca un instrument secundar - derivat - al aceluiași proces de reificare, ca o *metamorfoză* obiectivă, senzorială *a gândirii.*

Astfel, Hegel vede în cuvânt forma ființei efective a spiritului gânditor, în care acesta își dezvăluie puterea (capacitatea) creatoare înainte de orice, înainte și independent de formarea propriu-zisă a naturii prin muncă. Aceasta din urmă realizează doar ceea ce spiritul gânditor a descoperit în sine în cursul *vorbirii,* în cursul dialogului cu sine însuși. Dar, cu o astfel de interpretare, *dialogul este* doar un *monolog* al spiritului gânditor, doar un mod al „manifestării"

sale.

În *Fenomenologia Spiritului,* întreaga poveste începe așadar cu analiza contradicției care apare între gândire – întrucât aceasta din urmă *a fost exprimată în cuvintele* „aici" și „acum" – și tot conținutul său rămas, *neexprimat încă în cuvinte.* Știința *Logicii* presupune, de asemenea, această schemă; păstrează aceeași premisă de la început , doar că nu este enunțată explicit . Și aici este presupusă gândirea, care a fost și este înțeleasă, mai presus de toate, în și prin cuvinte. Nu este o coincidență faptul că încheierea întregii istorii „fenomenologice" și „logice" a minții gânditoare - constă într-o întoarcere la punctul de plecare: mintea gânditoare își atinge reprezentarea absolut exactă și perfectă în tratatul de logică, în *Știința Logicii...*

De aceea, Hegel afirmă în logică: „Formele - gândirii sunt revelate și rezervate mai ales în *limbajul uman* . În timpul nostru trebuie să ne amintim iar și iar că omul se distinge de animal tocmai pentru că gândește. În tot ceea ce pentru el (pentru om) devine o reprezentare oarecum interioară, în tot ceea ce își însușește, limbajul a pătruns, iar tot ceea ce omul transformă în limbaj și exprimă în limbaj conține în sine o anumită categorie, fie ascunsă, fie confuză, fie într-o formă mai mult sau mai puțin elaborată [110]. "

Aici găsim cea mai profundă rădăcină a - idealismului hegelian. Prin această abordare, gândirea ca activitate, care are loc în minte tocmai sub forma vorbirii interioare, devine punctul de

---

[110] G. Hegel. *Orașul Banden,* Bd. 5, *Wissensckaft der Logik,* Bd. I, Frankfurt a. M., 1969, p. 20.

plecare pentru înțelegerea tuturor fenomenelor culturale, atât spirituale, cât și materiale, inclusiv toate evenimentele istorice, structurile economice, sociale și politice și așa mai departe. Apoi, întreaga lume a produselor muncii umane, toată istoria, începe să fie interpretată ca un proces care izvorăște din „cap", din „puterea gândirii". Întreaga mare concepție a istoriei ca alienare (reificare) a energiei creatoare a gândirii și, invers, însușirea roadelor muncii sale de către aceasta (dereificare), care își începe ciclurile cu cuvântul și le încheie cu cuvântul, este tocmai istoria a cărei schemă este reprezentată în Știința *Logicii.*

Enigma concepției lui Hegel nu este atât de complexă, s-ar putea spune. Fundamentul ei se bazează pe vechea idee că omul *mai întâi gândește,* apoi *acționează efectiv* . De aici și schema: cuvânt — practică — lucru (creat prin practică) — din nou cuvânt (acum o relație fixată verbal cu ceea ce s-a făcut). Și apoi urmează un nou ciclu conform aceleiași scheme, dar pe o bază nouă, datorită căruia orice mișcare ia forma nu a unui cerc, ci a unei spirale, un „cerc de cercuri", fiecare dintre acestea, totuși, începând *și* terminând în același punct: în cuvânt.

„Grâul rațional" și, simultan, elementul mistificator al schemei descrise pot fi mai ușor observate prin analogie (deși este mai mult decât o simplă analogie) cu metamorfozele pe care Economia Politică le dezvăluie în analiza circulației marfă-bani. Așa cum munca acumulată, materializată în mașini, mijloace și produse ale muncii, apare aici sub forma *capitalului,* sub forma „valorii auto-crescătoare" ca „executor testamentar"

conștient prin care acționează capitalistul individual, tot așa cunoașterea științifică, adică *munca spirituală acumulată* a societății, apare sub forma Științei: o forță anonimă și impersonală. - Teoreticianul individual, profesionist, funcționează *ca reprezentant al* „forței auto-crescătoare a cunoașterii". Funcția sa socială este redusă la a fi singura întruchipare a bogăției spirituale *universale* acumulate de-a lungul secolelor și mileniilor de muncă spirituală. El acționează ca instrument animat al unui proces care se desfășoară independent de conștiința și voința sa singulară: un proces de creștere a științei. El nu gândește aici *ca atare:* el „gândește" Cunoașterea, care s-a instalat în mintea sa individuală prin procesul de instruire. El nu stăpânește conceptul, ci Conceptul îl stăpânește pe el, determinând atât cursul investigațiilor sale, cât și modurile *și* formele activității sale.

Avem aici aceeași *transformare* ca în sfera producției materiale, bazată pe valoarea de schimb, aceeași mistificare reală a relațiilor dintre universal și singular, prin care universalul abstract nu este proprietatea senzorialului concret (în acest caz, a ființei umane vii), ci, exact dimpotrivă, senzorialul concret, ființa umană singulară, este doar „încarnarea" abstractă unilaterală a universalului (în acest caz, a Cunoașterii, a Conceptului, a Științei). Aici nu găsim doar o analogie cu ceea ce se întâmplă în lumea relațiilor bazate pe valori, ci același proces social, doar că în sfera spiritualului, și nu a producției materiale. „Această *transformare,* în virtutea căreia concretul senzorial dobândește valoare doar ca formă de manifestare a abstractului universal, în loc ca abstractul universal să fie o

proprietate a concretului, caracterizează exprimarea valorii. Acest lucru, în același timp, face înțelegerea acesteia mai dificilă. Când spunem: dreptul roman și dreptul germanic sunt în egală măsură drept, acest lucru este perfect de înțeles. Dar dacă spunem: *dreptul (das Recidi,* această abstracție) *se realizează* în dreptul roman și în dreptul germanic, în aceste legi concrete, atunci legătura dintre abstract și concret devine mistică [111]. ”

Astfel, idealismul hegelian este cel puțin un produs al fanteziei religioase, al unei imaginații orientate religios. Este doar o descriere necritică a stării reale de fapt, pe al cărei teren operează (gândește) de fapt teoreticianul profesionist, specialistul îngust al muncii spirituale. Formele filosofiei lui Hegel sunt acele iluzii practic inevitabile pe care le creează fatal în propria sa operă, iluzii care sunt hrănite de poziția obiectivă a acestei opere în societate, reflectând această poziție. Tocmai cunoștințele pe care le-a dobândit în timpul educației sale sub formă de concepte, adică sub formă de semne verbale, sunt *pentru el* principiul (punctul de plecare) al activității sale specifice și scopul, *obiectivul său specific* , o adevărată „entelehie”.

Însă analogia pe care am folosit-o ne permite să înțelegem încă o împrejurare: mecanismul, descris mai sus, al „metamorfozei”. Schema circulației marfă-bani este exprimată, după cum se știe, în formula M — M — M. Marfa (M) apare aici ca *început* și *sfârşit* al ciclului, iar banii (M) ca *verigă*

---

[111] C. Marx. *Forme ale valorii.* „Voprosy Philosophy”, 1967, nr. 9, p. 44.

intermediară a acesteia, ca „metamorfoza mărfii". Dar, la un moment dat, mișcarea ciclică se încheie : M — M — M — M — M — M... etc. Banii încetează să mai fie doar un „intermediar", un mediu de circulație pentru masa de mărfuri și dezvăluie în mod neașteptat o capacitate enigmatică de „autocreștere". Schematic, în formulă, acest fenomen este exprimat astfel: **M —** M — M'. Marfa, *adevăratul punct de plecare* al întregului proces, primește fostul rol al banilor, rolul de *mediu intermediar și* trecător *al metamorfozei ,* în care *banii sunt întrupați, pentru* a îndeplini actul de „autocreștere". Banii, dobânditorii unei astfel de proprietăți secrete, sunt *capital ,* iar sub forma acestuia din urmă, valoarea dobândește „puterea magică de a crea valoare prin faptul că este însăși valoarea"; „...ni se prezintă brusc ca o substanță progresivă, cu mișcări proprii, din care mărfurile și banii sunt doar forme simple".[112] [113]În formula D — M — D', valoarea apare ca „subiect care acționează automat ", ca „substanță-subiect" al întregii mișcări ciclice care revine constant la punctul său de plecare; „...valoarea devine aici subiectul unui proces în care, sub schimbarea constantă a formelor de bani și marfă, mărimea sa variază automat, detașându-se ca plusvaloare de ea însăși ca valoare originară, valorificându-se" [3] , iar acest lucru se întâmplă efectiv.

În *Știința logicii,* Hegel a stabilit aceeași situație, doar că nu în raport cu valoarea, ci în raport cu cunoașterea (cu conceptul, cu adevărul). De fapt,

---

[112] G. Marx. *Capitalul.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* t. 23, p. 165.

[113] Ibidem.

este vorba despre procesul de acumulare a cunoașterii, întrucât conceptul este *cunoaștere acumulată,* „capital constant", ca să spunem așa, de gândire, care în știință apare întotdeauna sub forma unui verb. Și de aici provine ideea de cunoaștere, analogă ideii de *valoare,* ca „ substanță auto-crescătoare", ca „substanță-subiect".

Așadar, trebuie să ne confruntăm nu cu fantezii abstracte ale unui idealist, ci cu o descriere necritică a procesului real de producere și acumulare a cunoașterii , așa cum este și cazul teoriei economiei politice, care a luat ca punct de plecare un fapt precis definit, dar neînțeles teoretic. Faptul că banii, apărând ca formă a mișcării capitalului, ca punct de plecare și de sfârșit al întregului proces care se întoarce ciclic la sine, dezvăluie capacitatea enigmatic-mistică de auto-creștere, de auto-dezvoltare. Acest fapt, lăsat neexplicat, devine el însuși enigmatic-mistic. I se atribuie o proprietate care, în realitate, aparține unui alt proces, unul care *este exprimat* („reflectat") în forma sa.

Marx, descoperind în *Capitalul* misterul „autocreșterii valorii" – misterul producției și acumulării plusvalorii – nu întâmplător, ci în mod intenționat și conștient, folosește toată terminologia logicii hegeliene, a concepției hegeliene despre gândire, citată mai sus. Ideea este că iluzia idealistă, creată de logica hegeliană, are aici aceeași natură ca iluziile practic necesare („practic adevărate") în care este închisă conștiința umană; este atrasă într-un proces de producție și

acumularea de plusvaloare, pe care nu o înțelege și care are loc independent de conștiința *și* voința sa. Schema istorică, socială și logică pentru apariția acestor iluzii este aceeași, atât obiectiv, cât și subiectiv.

Pentru capitalist, ca atare, punctul de plecare al oricărei activități ulterioare este o anumită sumă de bani (o anumită valoare, *exprimată infailibil în termeni monetari)* și, prin urmare, este și *scopul formal* al activității sale specifice. Unde și cum apare prima dată această sumă, cu proprietățile sale magice, nu prezintă un interes deosebit pentru el.

Ceva similar se întâmplă și cu teoreticianul profesionist , cu omul care reprezintă cunoașterea „personificată", știința, conceptul. Pentru el, știința, acumulată de umanitate și, în plus, fixată sub forma semnelor verbale, apare simultan ca *punct de plecare* și *sfârșit* al muncii sale specializate.

Este firesc ca, din punctul său de vedere, conceptul să se dovedească a fi o „substanță care se dezvoltă singură", un „subiect care acționează automat ", un „substanță-substanță a tuturor schimbărilor sale", a tuturor „metamorfozelor" sale.

Din aceasta, din forma concretă a activității de viață a teoreticianului profesionist, apar toate acele iluzii practic necesare în detrimentul gândirii și al conceptului, a căror expresie sistematică este *Știința Logicii.* Logica hegeliană conturează sistemul de forme obiective ale gândirii, în cadrul cărora se învârte procesul de *reproducere extinsă a conceptului.* În formele sale dezvoltate, acest proces nu începe niciodată „de la zero", ci se desfășoară ca *o rafinare a* conceptelor *existente , ca o transformare a* cunoștințelor teoretice *acumulate ,* ca „creștere" a

acestora. Aici, conceptul *este întotdeauna presupus* ca un anumit câmp de noi cuceriri, în măsura în care implică *extinderea* sferei cunoscutului, iar conceptele inițiale joacă un rol extrem de activ.

Dacă luăm în considerare formele particulare de manifestare pe care corpul crescând de cunoștințe le dobândește alternativ în circulația sa efectivă, obținem aceste definiții: știința (cunoștințele acumulate) este cuvântul („limbajul științei"); știința este lucrul creat pe baza cunoașterii; știința este forța reificată a cunoașterii. Cunoașterea devine aici subiectul unui anumit proces în care, schimbându-și constant forma verbală într-o formă materială obiectivă, își schimbă magnitudinea, scările, se îndepărtează, ca cunoștințe adăugate, de sine însăși, ca cunoștințe inițiale, se *„dezvoltă"*. Căci mișcarea în care se contopește cu cunoștințe noi este propria sa mișcare; în consecință, creșterea sa este *auto-creștere ,* auto-aprofundare, auto-dezvoltare. A dobândit puterea magică de a crea cunoaștere prin virtutea faptului că ea însăși este cunoaștere.

Prin urmare, aici, analog cu cazul producției și acumulării plusvalorii, *formele logice* (formele reale ale producției de cunoaștere) încep să apară ca forme ale *„autodezvoltării"* cunoașterii și, din acest motiv, *sunt mistificate.* Această mistificare constă în schema care exprimă momentele activității profesionale a teoreticianului, fiind preluate și transmise drept o schemă pentru dezvoltarea cunoașterii în general.

După cum putem vedea, este vorba de aceeași mistificare pe care o analizează Marx în Economia politică, subliniind că investigația sa începe cu analiza mărfii, și nu cu analiza valorii.

Din punct de vedere logic, acesta este un principiu important, deoarece analiza mărfurilor dezvăluie misterul nașterii , al apariției valorii, precum și misterul manifestării acesteia în bani, sub formă monetară. Altfel, misterul nașterii valorii ar deveni de la bun început indescifrabil.

Același lucru este valabil și pentru conceptul de gândire din schema lui Hegel. El fixează momentele care se realizează efectiv în procesul gândirii în forma sa dezvoltată, sub forma științei, ca o sferă specială (izolată) a diviziunii muncii sociale; iar formula care reflectă aici cu o acuratețe absolută suprafața procesului arată astfel: cuvânt — practică — cuvânt (L—P—L), unde prin „cuvânt" se înțelege cunoașterea fixată verbal, cunoașterea în forma sa universală, sub forma „limbajului științei", a formulelor, schemelor, simbolurilor de tot felul de modele, planuri etc., etc.

În realitate, depășirea critică a logicii hegeliene, care a conservat meticulos toate rezultatele sale pozitive, purificându-le de înclinația sa mistică spre „gândirea pură" și „conceptul divinizat", a fost realizată exclusiv de Marx și Engels. După Hegel, niciun alt sistem filosofic nu a putut să o înfrunte „cu arma criticii", deoarece niciunul dintre aceste sisteme nu a adoptat o poziție de atitudine critică revoluționară față de condițiile obiective care alimentează iluziile idealismului – adică față de alienarea capacităților active reale ale omenirii, ale majorității indivizilor, față de situația în care toate forțele universale (sociale) – adică capacitățile active ale ființelor sociale – apar ca forțe independente de majoritatea indivizilor, ca forțe care îi domină, ca o necesitate externă, ca forțe monopolizate mai mult

sau mai puțin de grupuri, straturi și clase mici ale societății.

Singura cale către o depășire cu adevărat critică a concepției hegeliene despre gândire trecea exclusiv printr-o atitudine critică revoluționară față de lumea alienării, adică față de lumea relațiilor capitaliste de marfă. Numai

iluziile idealiste obiective ale concepției hegeliene ar putea fi cu adevărat *clarificate* și nu pur și simplu insultate cu epitetele mușcătoare de „absurditate mistică" și „atavism teologic", care, de asemenea, nu explică nimic.

Al optulea eseu

ÎNȚELEGEREA MATERIALISTĂ DESPRE GÂNDIRE CA OBIECT AL LOGICII

După opera lui Hegel, progresul ulterior a fost posibil doar într-o singură direcție: calea spre materialism, spre o înțelegere clară a faptului că toate schemele și categoriile dialectice revelate în gândirea lui Hegel sunt forme *și legi* universale ale dezvoltării lumii reale, care există în afara și independent de gândire, reflectate de conștiința colectivă a umanității. Marx și Engels au început reevaluarea materialistă a dialecticii hegeliene încă din anii 1940, iar această reevaluare materialistă a dialecticii a jucat rolul logicii pentru dezvoltarea viziunii lor materialiste asupra lumii.

Mișcarea menționată anterior apare ca o continuare directă a raționamentului lui Feuerbach.

Și dacă o exprimăm în termenii filosofiei feuerbachiene, va arăta aproximativ așa: nici Sinele, nici Rațiunea nu gândesc. Nici creierul nu gândește. *Omul gândește* cu ajutorul creierului, mai mult, în unitate cu natura și în contact cu ea. Rupt de o astfel de unitate, el nu mai gândește. Aici se oprește Feuerbach.

C. Marx continuă: Dar nici omul nu gândește în unitate imediată cu natura. Omul gândește doar atunci când este în unitate cu societatea, cu - colectivul socio-istoric care îi produce viața materială și spirituală. Omul, rupt din încurcătura relațiilor sociale, în cadrul căreia și prin care își stabilește contactul uman cu natura (adică este în unitate umană cu ea), gândește la fel de puțin ca și creierul rupt din corp.

problema *idealului,* se ridică în toată amploarea sa
.

Idealul este o imagine subiectivă a realității obiective, adică o reflectare a lumii exterioare în formele activității umane, în formele conștiinței și voinței umane. Idealul nu este factorul psihologic individual, cu atât mai puțin factorul fiziologic, ci mai degrabă faptul socio-istoric, produsul și forma producției spirituale. Idealul există în multiple forme de conștiință socială și de voință umană ca subiect al producției sociale și al vieții materiale și spirituale. Conform definiției lui Marx, **... idealul nu este, dimpotrivă, nimic mai mult decât materialul transpus și tradus în mintea umană . **[114]

Toate diversele abordări ale rezolvării problemei

[114] C. Marx. *Capitalul.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* t. 23, p. 21.

idealului de-a lungul istoriei filosofiei tind spre doi poli: materialismul și idealismul. Materialismul premarxist, respingând corect ideile spiritualiste și dualiste despre ideal ca substanță specială opusă lumii materiale, considera idealul ca imagine, ca reflectare a unui corp material în alt corp material - adică ca atribut, ca funcție a materiei organizată într-un mod singular. Această înțelegere materialistă generală a naturii idealului constituie esența liniei de gândire Democrit-Spinosa-Diderot-Feuerbach; independent de variațiile concretizării sale în rândul unor materialiști, ea a servit și ca punct de plecare pentru soluția marxist-leninistă a problemei.

Slăbiciunile materialismului premarxist, care au apărut la materialiștii francezi (în special Cabanis și La Mettrie) și mai târziu la Feuerbach, ca o tendință care apoi, la mijlocul secolului al XIX-lea, a luat forma independentă a materialismului vulgar (Büchner, Vogt, Moleschott etc.), erau legate de înțelegerea antropologico-naturalistă - nu istorică - a naturii umane. Aceste slăbiciuni au condus la aproximarea directă și, în cele din urmă, *la identificarea idealului cu structurile nervoase fiziologice ale creierului și funcțiile sale.* Materialismul vechi a început cu înțelegerea omenirii ca parte a naturii , dar, neextinzând materialismul la istorie, nu a putut înțelege omenirea cu toate particularitățile sale ca produs al muncii, care transformă atât lumea exterioară, cât și omenirea însăși. Prin urmare, idealul nu putea fi înțeles ca rezultat și funcție activă de muncă a - activității senzoriale obiective a omului social, ca o imagine a lumii exterioare care apare în corpul gânditor nu ca urmare a contemplării pasive, ci ca

produs și formă a transformării active a naturii prin munca generațiilor succesive în cursul dezvoltării istorice. Din acest motiv, principala transformare pe care Marx și Engels au introdus-o în înțelegerea materialistă a naturii idealului privește, mai presus de toate, aspectul activ al relațiilor omului gânditor cu natura - adică aspectul care, în cuvintele lui Lenin, este dezvoltat preferențial de idealismul „sensibil" - în stilul lui Platon , Fichte și Hegel - și pe care l-au denaturat idealist, abstract și unilateral.

Faptul fundamental pe care s-au dezvoltat sistemele clasice ale idealismului obiectiv este independența culturii totale a societății și a formelor de organizare a acesteia față de individ și, într-un sens și mai larg, este transformarea produselor universale ale producției sociale (atât materiale, cât și spirituale) într-o forță socială singulară care se opune indivizilor, le domină voința și conștiința. Tocmai din acest motiv „activitatea colectivă în sine nu apare în mod voluntar, ci spontan"; Li se opune și astfel „apare în ochii indivizilor nu ca o forță unită a lor, ci ca o anumită putere străină, situată în afara lor, a cărei origine și destinație nu o cunosc *și* pe care, prin urmare, nu o mai pot controla, ci care, dimpotrivă, trece printr-o serie de faze și etape de dezvoltare proprii și independente de voința și acțiunile oamenilor și care chiar dirijează această voință și aceste acțiuni [115]". Puterea directă a întregului social asupra individului se manifestă și apare sub forma Statului, a regimului politic al societății, sub forma

---

[115] C. Marx și F. Engels. *Ideologia germană. Opere,* t. 3, p. 33.

[3] **Ibidem, p. 37.**

unui sistem de limitări morale și juridice , norme de conduită socială și, în plus, criterii estetice, logice *și* de altă natură. Cu cerințele și limitările exprimate în acestea și sancționate de societate, individul , încă din copilărie, este obligat să le considere mult mai atent decât lucrurile, situațiile sau dorințele, atracțiile și nevoile înnăscute organic ale corpului său, care sunt direct asimilabile aparenței exterioare. Întregul social este mistificat în „fundamentele" idealismului obiectiv.

Descoperind baza pământească a iluziilor idealiste, Marx și Engels au scris : „Această sumă de forțe productive, capitaluri și forme de relații sociale, pe care fiecare individ și fiecare generație o întâlnește ca pe ceva dat, este adevăratul fundament a ceea ce filozofii își reprezintă drept «substanța» și «esența omului», ridicându-l la apoteoză și combătându-l..."3

Între timp, toate imaginile generale, fără excepție, nu apar din scheme universale de gândire și nici nu provin în vreun fel din contemplarea pasivă a naturii neatinsă de omenire. Mai degrabă, ele se formează în procesul transformării sale obiective, practice de către omenire, de către societate. Ele apar și funcționează ca forme ale *determinării omenirii sociale, ale voinței unei anumite persoane orientate spre un scop* - adică ca forme de activitate activă. Mai mult, imaginile generale se cristalizează în compoziția culturii spirituale, fără intenție și independent de voința și conștiința anumitor indivizi, deși prin activitatea lor. În contemplare, ele apar ca forme ale lucrurilor, create de activitatea umană sau ca „sigilii" puse asupra materiei naturale de activitatea activă a omenirii, ca forme alienate ale

voinței îndreptate spre un scop în substanța externă.

Ființele umane se raportează la natură ca atare doar în măsura în care aceasta este încorporată, într-un fel sau altul, în procesul muncii sociale, în măsura în care este transformată în material, mediu, condiție pentru activitatea umană activă. Chiar și cerul înstelat, pe care munca umană nu l-a alterat încă efectiv, devine obiect al atenției și contemplării umane doar acolo unde a fost transformat de societate într-un mijloc de orientare în timp și spațiu, un „instrument" al activității vitale a organismului social al omenirii, un „organ" al corpului său, ceasul, busola și calendarul său natural. Formele universale, legile materialului naturii sunt cu adevărat revelate și, prin urmare, înțelese, în măsura în care acest material a fost deja cu adevărat transformat în material de construcție pentru „corpul anorganic al omenirii", „corpul obiectiv" al civilizației și, astfel, formele universale ale „lucrurilor-în-sine" apar omenirii direct ca forme active în funcționarea „corpului său anorganic".

Idealul există în mod direct doar ca formă (mod, imagine) de *activitate* a omului social (adică a unei ființe materiale pe deplin obiective), îndreptată spre lumea exterioară. Prin urmare, dacă vorbim despre sistemul material, a cărui funcție și mod de existență este idealul, acel sistem este doar omul social în unitate cu lumea obiectivă, prin care își desfășoară activitatea vitală specific umană. Idealul, așadar, nu este reductibil la starea materiei, care se găsește în craniul individului , adică în creier. Idealul este *o funcție singulară a omului ca subiect al activității sociale de muncă,* care se realizează în formele create de dezvoltarea anterioară .

Între individul contemplativ și gânditor și natură însăși există o legătură intermediară crucială, prin care natura se transformă în gândire , iar gândirea în întruchiparea naturii. Această legătură este practica, munca, producția. Tocmai producția (în sensul cel mai larg al cuvântului) transformă obiectul naturii într-un obiect de contemplare și gândire. „Chiar și obiectele celei mai simple «certitudini senzoriale» îi sunt oferite (omului - *EI)* doar prin dezvoltare socială, industrie și schimb comercial."[116]

De aceea, Marx spune că Feuerbach rămâne la punctul de vedere al *contemplării* naturii și „ …nu reușește niciodată să conceapă lumea senzorială ca fiind *activitatea* senzorială vie *și totală* a indivizilor care o compun…" [5] și nu vede că obiectul contemplării sale este produsul muncii umane totale. Și că, pentru a distinge imaginea naturii în sine, este nevoie de puțin mai multă muncă și efort decât simplele eforturi ale unei contemplări „dezinteresate", robuste din punct de vedere estetic.

În contemplarea directă, trăsăturile obiective ale „naturii în sine" se împletesc cu trăsăturile și formele imprimate asupra ei de activitatea transformatoare umană. Mai mult, toate caracteristicile pur obiective ale materiei naturii sunt prezentate contemplării prin imaginea pe care materialul a dobândit-o în cursul și ca urmare a activității subiective a ființelor sociale. Contemplarea nu se referă direct la obiectul în sine, ci la activitatea obiectivă care îl transformă și la rezultatele acestei activități subiective (practice).

Din acest motiv, imaginea pur obiectivă a naturii i se dezvăluie omului nu în contemplare, ci numai prin

---

116 Ibidem, p. 42.

activitate și în activitatea societății, a omului social care își produce viața. Gândirea , care și-a propus să schițeze imaginea naturii în sine și din ea însăși, trebuie

Ibidem, p. *44.* să ia în considerare această împrejurare în întregime.

Căci aceeași activitate care transformă (schimbă și, uneori, deformează) „adevărata imagine" a naturii este singura care o poate revela așa cum era înainte, fără „distorsiuni subiective". Prin urmare, numai practica este capabilă să rezolve problema care trăsături ale obiectului, date în contemplare, corespund obiectului naturii în sine și care sunt contribuite de activitatea transformatoare a omenirii, adică de subiect.

„Problema dacă adevărul obiectiv poate fi atribuit gândirii umane nu este o problemă teoretică, ci una *practică . În practică omul trebuie să demonstreze adevărul, adică realitatea și puterea, caracterul pământesc al gândirii sale. Disputa privind realitatea sau irealitatea unei gândiri izolate de practică este o problemă* pur scolastică."

Aici se află soluția la multe dificultăți trecute și prezente ale filosofiei.

Analizând problema relației dintre producție și consum, adică problema economico-politică și nicidecum cea psihologică, Marx o formulează astfel: „Și dacă este evident că producția trimite marfa la consum în forma sa exterioară, este în egală măsură..."

[6] C. Marx. *Teze despre Feuerbach.* C. Marx și F. Engels. *Opere*

complete, vol. 3, pp. 1-2. „ Desigur, consumul *presupune* articolul de producție *în mod ideal,* ca imagine internă, ca nevoie, ca înclinație și ca scop [117]." Dar consumul, așa cum demonstrează Marx, este doar momentul intern al producției sau producția însăși, în măsura în care creează nu numai articolul extern, ci și subiectul, capabil să producă și să reproducă acest articol și apoi să-l consume în forma corespunzătoare. Cu alte cuvinte, producția creează forma activității umane active sau capacitatea de a crea un obiect de o anumită formă și de a-l utiliza conform scopului său, adică conform rolului și funcției sale în organismul social. Ca capacitate activă a omenirii, ca agent al producției sociale, obiectul, ca produs al producției, există în mod ideal, adică ca imagine internă, ca nevoie, ca motiv și scop al activității umane.

Prin urmare, idealul nu este nimic mai mult decât forma lucrului, dar în afara lucrului în sine; și anume, în om, existând în forma activității sale active, *este o formă socială specifică a activității umane.* În natură însăși, chiar și în natura omului ca ființă biologică, idealul nu există. În ceea ce privește organizarea naturală înnăscută a corpului uman, acesta are același caracter extern, așa cum, în ceea ce privește materialul în care se realizează, este obiectivat ca un lucru perceptibil simțurilor. Astfel, forma ulciorului, care apare din mâinile olarului, nu era preexistentă nici în bucata de lut, nici în organizarea anatomo-

[117] C. Marx. *Manuscrise economice. 1857-1858.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* t. 46, partea I, p. 28.

fiziologică înnăscută a individului care acționează ca olar. Numai pentru că omul își educă și antrenează organele corpului său cu obiecte create de și pentru om, el devine purtător al formelor active ale activității sociale umane, ceea ce creează obiectele corespunzătoare.

Este evident că idealul, adică forma socială activă a activității umane, este personificată direct sau, așa cum se spune în mod obișnuit astăzi, „codificată", în anumite structuri nervoase cerebrale ale cortexului cerebral, adică într-o formă complet materială. Însă ființa materială *a idealului* nu este idealul în sine, ci doar forma *expresiei sale în corpul organic al individului.* Idealul în sine este o formă specifică a activității vieții sociale umane, care corespunde formei obiectului și produsului său. Încercarea de a explica idealul prin proprietățile anatomice și fiziologice ale creierului este o întreprindere la fel de inutilă ca și încercarea de a explica forma monetară a produsului muncii prin caracteristicile fizico-chimice ale aurului. Materialismul, în acest caz, nu constă în niciun fel în identificarea idealului cu procesele materiale care au loc în creier. Materialismul este exprimat aici prin înțelegerea faptului că

Idealul, ca formă specifică a activității sociale a omului, care creează obiecte într-un fel sau altul, se naște și există nu în cap, ci cu ajutorul capului în activitatea materială reală ca agent eficient al producției sociale.

Prin urmare, definițiile științifice ale idealului se realizează prin analiza materialistă a „ anatomiei și fiziologiei" producției sociale a vieții materiale și spirituale a societății și în niciun caz prin anatomia și fiziologia creierului ca organ al corpului individului. Tocmai lumea produselor muncii umane, care se reînnoiește constant în actul reproducerii sale, este, așa cum spunea Marx, „psihologia umană așa cum ni se prezintă senzorial"; orice teorie psihologică pentru care această „carte deschisă" a psihologiei umane este necunoscută nu poate fi o știință adevărată [118]. Când Marx definește idealul ca fiind „ ...materialul, tradus și transpus în mintea umană și transformat în aceasta", el nu înțelege în niciun fel această „minte" într-un mod naturalist. Aici ne referim la mintea social dezvoltată a omului, pentru care toate formele de activitate, începând cu formele limbajului, resursele sale lexicale și structura sintactică și terminând cu categoriile logice, sunt produse și forme ale dezvoltării sociale. Numai prin faptul că este exprimat în aceste forme, exteriorul, materialul, devine un fapt social, un bun al omului social, adică idealul.

Transformarea directă a materialului în ideal constă în faptul extern exprimat în limbaj „în realitatea imediată a gândirii" (Marx). Dar limbajul

[118] Vezi C. Marx și F. Engels. *Primele lucrări,* p. 594.

în sine este la fel de departe de ideal ca și structura nervoasă fiziologică a creierului. El este doar *forma de exprimare* a idealului, ființa sa material-naturală. Prin urmare, neopozitivismul, care identifică gândirea (adică idealul) cu limbajul, cu sistemul de termeni și enunțuri, comite aici o eroare destul de naturalistă, aceeași ca și cea a teoriilor care identifică idealul cu structurile și funcțiile țesutului cerebral. Și aici, doar forma expresiei sale materiale este luată drept ideal. Materialul este cu adevărat „transpus" *în mintea omului* și nu doar în creier ca organ al corpului individului, în primul rând, numai dacă este exprimat în forme idiomatice general acceptate (înțelese în sensul cel mai larg al cuvântului, inclusiv limbajul planurilor, schemelor, modelelor etc.) și, în al doilea rând, dacă a fost transformat activ într- un obiect real prin activitatea umană (și nu doar într-un „termen" sau „enunț", ca corp material al limbajului). Cu alte cuvinte, obiectul este idealizat doar acolo unde a fost creată capacitatea de a-l reconstrui activ, bazându-se pe limbajul cuvintelor și al planurilor, acolo unde a fost creată capacitatea de a transforma cuvintele în practică și, prin practică, în lucruri.

Espinosa a înțeles foarte bine acest lucru; nu este o coincidență faptul că a legat ideile adecvate, exprimate cu cuvintele limbajului, de capacitatea de a reproduce în spațiul real forma planificată cu cuvinte. Tocmai din aceasta a dedus diferența dintre definiția care exprimă esența obiectului, adică imaginea sa ideală, și definiția formal-nominală, care fixează mai mult sau mai puțin arbitrar proprietatea aleasă a obiectului, trăsătura sa externă. De exemplu, un cerc poate fi definit ca „o figură în

care liniile trasate de la centru la periferie sunt egale". Totuși, o astfel de definiție „nu exprimă în niciun fel esența cercului, ci doar o anumită proprietate a acestuia", mai mult, o proprietate derivată, secundară. Cu totul altă problemă este atunci când definiția include „cauza proximă a lucrului". Atunci cercul trebuie definit astfel: o figură trasabilă prin orice linie, al cărei capăt este fix, iar celălalt este mobil. Ultima definiție include *modul de construire a lucrului* în spațiul real. Aici, *definiția nominală* apare *odată cu acțiunea reală a corpului gânditor asupra conturului spațial al obiectului ideii.* Într-un astfel de caz, omul posedă ideea adecvată, adică imaginea ideală a lucrului, și nu doar semnele, exprimate în cuvinte. Aceasta este înțelegerea materialistă a naturii idealului. Idealul există acolo unde există capacitatea de a reconstrui obiectul în spațiu, bazându-se pe cuvânt, pe limbaj, în combinație cu necesitatea obiectului, plus baza materială a actului de creație.

Definiția idealului este, așadar, excepțional de dialectică. Este ceea ce nu este și, în același timp, este, ceea ce nu există sub forma unui lucru extern, perceptibil senzorial și, în același timp, există *ca o capacitate activă a omului.* Este ființa, care, totuși, este egală cu neființa, sau ființa reală a lucrului extern în faza procesului său de formare în activitatea subiectului, sub forma imaginii sale interioare, a necesității, a motivului și a scopului. Tocmai din acest motiv, *ființa ideală* a lucrului diferă de *ființa sa reală,* precum și de structurile materiale ale creierului și limbajului, prin intermediul cărora există „în interiorul" subiectului. Imaginea ideală a obiectului diferă, în principiu, de structurile

creierului și limbajului prin faptul că este o *formă a obiectului extern.* Imaginea ideală diferă de obiectul extern prin faptul că este reificată ca o imagine subiectivă nu direct în substanța externă a naturii, ci în corpul organic al omului și în corpul limbajului. Idealul, așadar, este ființa subiectivă a obiectului sau „cealaltă ființă" a obiectului, este ființa unui obiect în altul și prin altul, așa cum a exprimat Hegel o astfel de situație.

Idealul, ca formă de activitate a omului social, există acolo unde, în cuvintele lui Hegel, are loc un proces de „abolire a exteriorității" - adică un proces de transformare a corpului naturii într-un obiect al activității umane, într-un obiect al muncii și apoi într-un produs al muncii. Același proces poate fi exprimat și altfel: forma lucrului extern, încorporată în procesul de muncă, este „abolită" în forma subiectivă a activității materiale; aceasta din urmă este fixată material în subiect sub forma mecanismelor activității nervoase superioare. Și apoi succesiunea inversă a acelorași metamorfoze - ideea exprimată verbal - este transformată în practică și, prin practică, este transformată în forma externă a lucrului vizibil perceptibil, într-un lucru. Aceste două serii opuse de metamorfoze se închid într-un ciclu: lucru - practică - cuvânt - practică - lucru. Numai în această mișcare constantă, reînnoită ciclic, există idealul, imaginea ideală a lucrului.

Idealul se realizează direct într-un simbol și prin intermediul simbolului, adică prin corpul extern, perceptibil senzorial, vizibil și audibil al cuvântului. Dar acest corp, rămânând cu sine însuși, este în același timp ființa unui alt corp și, ca atare, „ființa sa ideală", *sensul său,* care este complet distinct de

forma sa corporală, direct perceptibilă de urechi sau ochi. Cuvântul *ca semn, ca nume,* nu are nimic în comun cu ceea ce este semn. Această „comunalitate" se dezvăluie doar în actul transformării cuvântului în practică și, prin practică, în lucru (și apoi în procesul invers), se dezvăluie în practică și în asimilarea rezultatelor sale.

Omul există ca om, ca subiect al activității, îndreptat spre lumea înconjurătoare și spre sine însuși, din momentul în care își produce activ (și atâta timp cât continuă să producă) viața sa reală în forme create de el însuși, prin propria muncă. Iar munca, transformarea reală a lumii înconjurătoare și a sa însuși, care are loc în forme legalizate și dezvoltate social, este tocmai acel proces, care începe și continuă cu independență absolută față de gândire, în cadrul căruia, ca o metamorfoză a gândirii, se naște și funcționează idealul, se realizează idealizarea realității, a naturii și a relațiilor sociale și se naște limbajul simbolurilor ca corp exterior al imaginii ideale a lumii exterioare. Aici rezidă misterul idealului și, de asemenea, elucidarea sa.

Pentru a face mai ușor de înțeles atât esența acestui mister, cât și metoda prin care Marx l-a clarificat , vom analiza cel mai tipic caz de idealizare a realității sau actul nașterii idealului: fenomenul prețului (în Economia Politică). „Prețul sau forma monetară a mărfurilor este, la fel ca forma lor valoare în general, o formă distinctă de corporalitatea lor reală și tangibilă, adică o formă pur ideală sau imaginară." [9] În primul rând, ne îndreptăm atenția asupra faptului

[8] C. Marx. *Capitalul.* C. Marx și Engels. *Opere,* vol. 23, p. 105.

În traducerea acestei importante definiții a principiului (ea nu privește nimic mai puțin decât caracterul *ideal* al formei valorii în general!), s-a comis o inexactitate foarte semnificativă, care poate da impresia că prețul , ca formă a valorii în general, există exclusiv *în imaginație,* în reprezentarea subiectivă a individului. În timp ce , așa cum se poate observa din contextul paragrafului, este vorba de cu totul altceva: privește faptul că în forma preț este reprezentată valoarea unei mărfi (să zicem, a pânzei de pânză) . Adică exprimată, revelată, nu direct, ci printr-o altă marfă , prin intermediul relației sale cu marfa bani, cu aur . Cu alte cuvinte, valoarea este *reprezentată* nu în cap, ci în aur. Prețul este valoarea pânzei, *reprezentată* într-o anumită cantitate de aur, *exprimată* prin egalitate cu aurul, *revelată* prin relația cu acesta. Marx numește această formă de manifestare „ideală sau imaginară " *(ideelle oder vorgestellte Form)* și nu „existând doar în imaginație". Traducerea la care mă refer omite în esență *dialectica obiectivă* pe care Marx o descoperă în relația dintre valoare și expresia sa monetară, adică prețul.

Cuvântul german „reprezentat" apare aici nu în sens psihologic-subiectiv , ci în sensul în care în rusă și germană este legat de cuvântul *„reprezentativ", „reprezentare".* Este de o importanță capitală să ținem cont de această subtilitate etimologică atunci când citim paginile din Capital . Aceste teorii se ocupă de forma monetară a *reprezentării* valorii sau de forma de *exprimare* a valorii în aur sau în altă marfă - banii. Ele presupun întotdeauna că prețul este o categorie obiectivă, nu un fenomen psihofiziologic. Și totuși, prețul este o „formă pur ideală". Aceasta este tocmai esența materialismului înțelegerii marxiste a prețului. Idealismul , pe de altă parte, constă în afirmarea că prețul, în măsura în care este doar o formă ideală, există exclusiv ca un fenomen psihosubiectiv. Această ultimă interpretare a prețului a fost dată de Berkeley însuși, nu doar ca filosof, ci și ca economist.

După ce a supus criticii înțelegerii idealiste a banilor , Marx a demonstrat că prețul este valoarea produsului muncii umane, exprimată în bani, de

exemplu, într-o anumită cantitate de aur. Dar aurul în sine, prin însăși natura sa, nu este bani. Se dovedește a fi bani doar în măsura în care îndeplinește funcția *socială unică* de a fi măsura valorii pentru toate mărfurile și, ca atare, funcționează în cadrul sistemului de relații sociale dintre oameni în procesul de...

Nu este vorba despre acele „reprezentări" pe care proprietarii de mărfuri și economiștii le au despre valoare, ci despre *fenomenul* valorii sub formă de preț, despre *forma obiectivă a manifestării valorii în sfera relațiilor monetare și de marfă,* dar nu în „minte", nu în „reprezentarea" (în imaginația) proprietarului de marfă sau a economistului . Nu este vorba despre iluziile generate de forma obiectivă a reprezentării valorii. Aceste iluzii ale imaginației sunt analizate de Marx în altă parte, în capitolul despre fetișismul mărfurilor.

producția și schimbul de produse. De aici și caracterul ideal al formei de preț. Aurul, în procesul de circulație, deși rămâne el însuși, este totuși în mod direct forma de existență și mișcare a unui anumit „altul", reprezentând și substituind acest „altul" în procesul de circulație monetar-mărfuri, fiind metamorfoza sa. În preț , *marfa intră* , pe de o parte, în relație cu banii, ca cu ceva din afara existenței sale și, în al doilea rând, este ea însăși *admisă în mod ideal* ca bani, deoarece banii sunt diferiți de realitatea lor... Alături de banii reali, marfa există acum ca bani presupuși în mod ideal.[119] [120]„După ce banii sunt efectiv admiși ca marfă, în mod ideal, marfa este admisă ca bani [11.] "

Recunoașterea ideală, sau recunoașterea

[119] *Arhiva lui Marx și Engels, t.* IV, M., 1935, p. 157.
[120] Ibidem, p. 159.

produsului real ca *imagine ideală a unui alt produs,* are loc în procesul circulației mărfurilor. Ea apare ca mijloc de rezolvare a contradicțiilor care se maturizează în interiorul procesului de circulație (și nu în minte, deși nu fără influența acesteia), ca mijloc de satisfacere a unei nevoi care s-a dezvoltat în cadrul circulației mărfurilor. Această nevoie, care apare ca o contradicție nerezolvată a formei-marfă, este satisfăcută, rezolvată, prin „excluderea" unei mărfi din familia semenilor săi și este transformată în modelul social al cheltuielilor de muncă social necesare. Problema, așa cum spune Marx, apare aici odată cu mijloacele de rezolvare a acesteia.

În schimbul real, chiar înainte de apariția banilor (înainte de transformarea aurului în bani), apare această situație: „Nu vom găsi niciodată o piață în care proprietarii de mărfuri să schimbe și să compare articolele lor cu altele de calitate diferită fără ca aceste mărfuri diferite să fie schimbate și comparate ca valori de către diverșii lor proprietari, în cadrul relațiilor lor comerciale, cu o a treia clasă de mărfuri, mereu aceeași. Acum, această a treia marfă, convertită în echivalentul altora diferite, ia direct, deși în limite limitate, forma unui echivalent general sau social [121]." Astfel apare posibilitatea și necesitatea exprimării raportului de schimb a două mărfuri prin valoarea de schimb a unei a treia, cu particularitatea că aceasta din urmă nu mai intră direct în schimb, ci servește doar ca măsură generală a valorii celor două mărfuri care sunt efectiv schimbabile. Și întrucât „a treia marfă", deși nu intră

[121] C. Marx. *Capitalul.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 23, p. 98.

fizic în schimb, participă totuși la actul de schimb, ea este prezentă aici doar în *mod ideal,* în reprezentare, în mintea proprietarilor de mărfuri, în vorbire, în hârtie etc. Dar tocmai din acest motiv devine un simbol, tocmai un simbol al relațiilor sociale dintre oameni.

Această circumstanță este legată de toate acele teorii despre bani și valoare care reduc banii și formele lor la simbolism pur, la denumirea relațiilor, la semnul convențional sau legal stabilit. Aceste teorii, prin virtutea originii și structurilor lor, sunt organic legate de acele doctrine logico-filosofice care, fără a înțelege nașterea idealului în procesul activității practice obiective a omului social, declară formele de exprimare a idealului în vorbire, în termeni și în enunțuri ca fenomene convenționale, în spatele cărora, însă, se află ceva mistic evaziv: fie „experiența trăită" a pozitiviștilor, fie „existența" existențialiștilor, fie „esența" lui Husserl, un lucru mistic, incorporeal, intuitiv de înțeles. Marx a scos la iveală inutilitatea totală a unor astfel de teorii despre ideal și reducerea lor la un simbol, un semn al relațiilor imateriale (sau al legăturilor ca atare, legături fără substrat material). „Faptul că mărfurile, în funcție de preț, se transformă în aur doar în mod ideal și că aurul, prin urmare, se transformă tot în bani în mod ideal, a dat naștere doctrinei *unității ideale a măsurii banilor.* Tocmai pentru că în determinarea prețului nu există decât aur și argint figurative și pentru că acestea funcționează doar ca bani reali, se afirmă că denumirile liră sterlină, șiling, penny, taler, franc etc., în loc să desemneze fracții de greutate a aurului sau argintului sau muncă reificată în vreun fel, desemnează mai degrabă atomi

ideali de valoare [122].” Și mai târziu, a fost ușor să se treacă la ideea că prețurile mărfurilor sunt pur și simplu denumiri de relații sau proporții, semne pure.

Astfel, fenomenele economice obiective sunt transformate în simple simboluri, în spatele cărora voința se ascunde ca substanță a lor, reprezentarea ca „experiență interioară” a sinelui individual , interpretată în spiritul lui Hume și Berkeley. Idealiștii contemporani, urmând exact aceeași schemă, transformă termenii și enunțurile (întruchiparea verbală a imaginii ideale a obiectului) în simple denumiri de relații, în care limbajul, care simbolizează activitatea, plasează doar „experiențele” individului. Relațiile logice sunt transformate pur și simplu în denumiri de legături (ce cu ce, este necunoscut).

Este deosebit de important de subliniat faptul că transformarea ideală a mărfii în aur și a aurului într-un simbol al relațiilor sociale are loc, atât temporal, cât și în realitate, înainte de transformarea efectivă a mărfii în bani, adică în valută forte. Aurul devine o măsură a valorii mărfurilor înainte de a deveni un mediu de circulație și, prin urmare, funcționează inițial ca bani pur ideali. „Numai mărfurile care au fost deja transformate *în mod ideal* în bani, nu numai în mintea individului, ci și în reprezentarea societății (a celor implicați direct în procesul de cumpărare și vânzare), aduc bani în circulație [123]. ”

Acesta este un punct de plecare important pentru înțelegerea marxistă nu doar a fenomenului prețului,

---

[122] C. Marx. *Contribuții la critica economiei politice.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 13, pp. 60-61.

[123] *Arhiva lui Marx și Engels,* vol. IV, p. 151.

ci și a problemei idealului, a problemei idealizării realității în general. Adevărul este că actul de schimb presupune întotdeauna un sistem de relații deja formate între oameni, mediate de lucruri. Acest sistem se exprimă prin faptul că unul dintre lucrurile perceptibile senzorial, continuând să funcționeze ca un anumit corp perceptibil senzorial, se transformă *în reprezentantul unui alt corp,* în corpul perceptibil senzorial al unei imagini ideale. Cu alte cuvinte, se dovedește a fi *personificarea exterioară a altceva,* nu a aspectului său perceptibil senzorial , ci a *esenței sale,* adică a *legii* existenței sale în cadrul acelui sistem care, în general, creează situația analizată. Acest lucru se transformă astfel într-un simbol, a cărui valoare rămâne întotdeauna în afara aspectului său direct perceptibil, în afara altor lucruri percepute perceptibil de simțuri și se manifestă doar prin întregul sistem de relații ale altor lucruri cu lucrul dat sau, invers, al lucrului dat cu toate celelalte. Dacă acest lucru este eliminat din sistem, își pierde rolul — valoarea sa simbolică — și se transformă din nou într-un lucru comun, perceptibil simțurilor ca toate celelalte lucruri.

Prin urmare, existența și funcționarea sa ca simbol nu i-au corespuns ca atare, ci doar sistemului în cadrul căruia își dobândește proprietățile. Proprietățile care îi corespund prin natură, din acest motiv, nu au nicio legătură cu ființa sa ca simbol. Învelișul fizic, perceptibil simțurilor, „corpul" simbolului (corpul lucrului, care se transformă în simbol), este complet irelevant pentru ființa sa ca simbol, ceva trecător și temporar; „ființa funcțională" a unui astfel de lucru – cum spune Marx

– absoarbe complet „ființa sa materială [124]". Și mai târziu adaugă că corpul material al lucrului se conformează funcției sale. Drept urmare, simbolul se transformă într- un semn, adică într-un obiect care *în sine* nu mai semnifică *nimic,* ci doar reprezintă, exprimă un alt obiect, cu care nu are nimic în comun (ca denumire a unui lucru pentru lucrul însuși). Dialectica transformării lucrului în simbol și a simbolului în semn este examinată în *Capital* în exemplul apariției și evoluției formei monetare a valorii.

Existența funcțională a simbolului constă tocmai în faptul că nu se reprezintă *pe sine,* ci mai degrabă reprezintă *pe altul* și este un mijloc, un instrument pentru dezvăluirea *esenței altor lucruri perceptibile senzorial* - adică a valorii lor socio-umane universale, a rolului și funcției lor în cadrul organismului social. Cu alte cuvinte, funcția simbolului constă tocmai în a fi întruchiparea imaginii ideale a lucrului exterior sau, mai precis, a legii universale a existenței sale . Simbolul, scos din procesul real al schimbului de substanțe dintre omul social și natură, încetează să mai fie, în general, un simbol, învelișul corporal al imaginii ideale. „Sufletul" său dispare din trupul său, căci aceasta era tocmai activitatea obiectivă a omului social, care realiza schimbul dintre natura umanizată și natura neatinsă.

Fără imaginea ideală, omul nu poate face schimb de substanțe cu natura, iar individul nu poate interacționa cu lucrurile încorporate în procesul de

[124] Vezi C. Marx. *Capitalul.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 23, p. 140.

producție socială. Imaginea ideală necesită material.

obiectivat pentru a fi realizat, chiar și limbajul. De aceea, munca generează nevoia de limbaj și apoi limbajul însuși.

Când o persoană acționează cu un simbol sau semn, mai degrabă decât cu obiectul în sine, bazându-se pe simbol sau semn, aceasta nu acționează pe planul ideal, ci exclusiv pe planul verbal. Se întâmplă adesea ca, în loc să descopere adevărata esență a lucrului cu ajutorul termenului, individul să vadă doar termenul cu sensul său tradițional, abia simbolul, forma sa senzorială perceptibilă simțurilor. Într-un astfel de caz, simbolismul lingvistic se transformă dintr-un instrument de acțiune reală cu lucrurile într-un fetiș, care ascunde prin forma sa însăși realitatea pe care o reprezintă. Și apoi, în loc să înțeleagă și să modifice conștient lumea exterioară conform legilor sale universale, exprimate sub forma unei imagini ideale, persoana începe să vadă doar schimbarea expresiei terminologice verbale și, mai mult, să creadă că modifică lumea.

Fetișizarea ființei verbale a idealului a fost foarte caracteristică filosofiei hegeliene de stânga în timpul declinului său, un fapt pe care Marx și Engels nu l-au scăpat la acea vreme. Fetișizarea ființei verbale și, simultan, a sistemului de relații sociale pe care îl reprezintă, este sfârșitul absolut inevitabil al oricărei filosofii care nu reușește să înțeleagă că idealul este generat și reprodus exclusiv în procesul activității practice obiective a omului social și că numai...

Acest proces există. În caz contrar, apare o formă sau alta de fetișism al lumii exterioare și al simbolismului.

Cel mai curios lucru este că orice varietate de fetișism al existenței simbolice verbale a idealului nu surprinde idealul ca atare. Fixează rezultatele activității umane, dar nu activitatea în sine. Prin urmare, nu surprinde idealul, ci doar produsele sale imobile, alienate în obiecte externe sau în limbaj. Și acest lucru nu este surprinzător: *idealul, ca formă a activității umane, există doar în activitate,* și nu în rezultatele sale , căci activitatea este o negare durabilă, constantă a formelor lucrurilor efective, perceptibile senzorial, schimbarea lor, abolirea lor în forme noi, care se desfășoară conform unor legi universale exprimate în forme ideale. Când obiectul a fost creat, nevoia societății este satisfăcută, iar activitatea se stinge în produsul său; idealul dispare.

Imaginea ideală a pâinii, să zicem, apare în reprezentarea individului flămând sau a brutarului. În mintea individului sătul, care lucrează la construirea unei case, pâinea ideală nu apare. Dar dacă luăm în considerare societatea în ansamblu, pâinea ideală, casa ideală și orice obiect ideal cu care omenirea este implicată în procesul de producție și reproducere a vieții sale materiale vor fi întotdeauna prezente. Prin urmare, întreaga natură este idealizată în omenire, *nu* doar acea parte a ei pe care o producem și reproducem sau o consumăm direct în scopuri utilitare. Fără idealizarea constantă a obiectelor reale care reînnoiesc vitalitatea umană, fără transformarea lor în ideal și, prin urmare, fără simbolizare, omenirea

nu poate fi un subiect activ al producției sociale.

Idealul apare întotdeauna ca produs și formă a muncii umane, orientată spre obiectivul - transformării naturii și a relațiilor sociale, realizată de omul social. Idealul există doar acolo unde există individul, care își desfășoară activitatea în forme date dinainte de dezvoltarea socială a umanității. Omul se distinge de animal prin existența înnăscută a unui plan ideal de activitate. „Există însă ceva în care cel mai prost meșter constructor o depășește cu siguranță pe cea mai bună albină și anume faptul că, înainte de a realiza construcția, o proiectează în mintea sa. La sfârșitul procesului de muncă, apare un rezultat care, înainte de începerea procesului, exista deja în mintea muncitorului; adică un rezultat care a avut o existență ideală [125]. ”

Este necesar să subliniem din nou că, dacă creierul este înțeles într-un mod naturalist, adică ca un organ material al corpului unui anumit individ, atunci nu există nicio diferență de principiu între profesor

[125] **Ibidem,** *p.* **189.**

Albina și munca. Celula de ceară pe care o modelează albina există și ea „în prealabil" sub forma activității insectei, programată în mecanismele sale nervoase. În acest sens, produsul activității albinei a fost dat și el „ideal" înainte de execuția sa efectivă. Cu toate acestea, formele activității animale sunt înnăscute animalului; ele sunt moștenite odată cu organizarea structurii anatomice a corpului. Forma de activitate pe care o putem numi ființa ideală a produsului nu este niciodată separată de corpul animalului decât sub forma unui anumit produs real. Diferența esențială dintre activitatea umană și activitatea animală este că nicio formă a acestei activități, nicio capacitate nu este moștenită odată cu organizarea anatomică a corpului. Toate formele de activitate (capacitățile active) sunt transmise aici exclusiv prin formele obiectelor create de oameni pentru oameni. Prin urmare, asimilarea individuală a unei anumite forme de activitate umană - adică a imaginii ideale a obiectului și produsului său - devine un proces unic, distinct de formarea obiectivă a naturii. Astfel, însăși forma activității umane devine, pentru individ, un obiect special, un obiect al unei activități speciale.

Și dacă idealul a fost definit mai sus ca o formă a activității umane, acea definiție era, strict vorbind, incompletă. Ea caracteriza idealul doar prin - conținutul său material condiționat. Dar idealul există doar acolo unde însăși forma de activitate, care corespunde formei obiectului extern, este transformată pentru om într-un obiect particular, cu care acesta poate acționa într-un mod special, fără a atinge sau schimba, pentru un anumit timp, obiectul

real. Omul, și numai omul, încetează să se „contopească" cu forma activității sale vitale, separând-o de el însuși și, plasând-o în fața sa, transformând-o într-o reprezentare. Întrucât lucrul extern este dat omului doar în măsura în care este încorporat în procesul activității sale, în produsul final - în reprezentare - imaginea lucrului este întotdeauna contopită cu imaginea acelei activități, în cadrul căreia funcționează acest lucru.

Aici este inclusă baza epistemologică pentru identificarea lucrului cu reprezentarea sa , a realului cu idealul - adică rădăcina epistemologică a idealismului de orice fel și nuanță. Este adevărat că reificarea formei de activitate în sine, în urma căreia apare posibilitatea de a o confunda cu forma lucrului și, invers, forma lucrului cu produsul și forma activității subiective cu idealul, nu este încă idealism. Acest fapt real se transformă într-o varietate sau alta de idealism sau fetișism doar pe terenul anumitor condiții sociale, mai precis: pe terenul diviziunii spontane a muncii, unde forma de activitate este impusă individului prin forță, prin procese sociale independente de el și neînțelese de el. Materializarea formelor sociale ale activității umane, caracteristică producției de mărfuri (fetișismul mărfurilor), este complet analoagă cu alienarea religioasă a capacităților active umane în reprezentarea zeilor. O astfel de analogie devine destul de clară chiar și în limitele concepției idealiste obiective despre natura idealului. Astfel, tânărul Marx, încă un hegelian de stânga, observa că toți zeii Antichității posedau aceeași „existență reală" ca și banii. „Nu a domnit oare Moloh în Antichitate? Nu a fost Apollo din Delfi o forță reală

în viața grecilor? Aici, chiar și critica lui Kant este neputincioasă. Dacă cineva își imaginează că posedă o sută de taleri, dacă această reprezentare nu este arbitrară, subiectivă pentru el, dacă crede în ea, cei o sută de taleri imaginați au aceeași valoare ca o sută de taleri reali... Talerii legitimi au aceeași existență ca și zeii imaginați. Există talerul legitim undeva în afara reprezentării, într-adevăr, în afara reprezentării generale a omenirii, sau mai degrabă, a reprezentării sociale?"[126]

Totuși, adevărata natură a acestei analogii a fost descoperită de Marx mai târziu , doar pe baza unei înțelegeri materialiste a naturii, a banilor și a imaginilor religioase. „Asemănarea" dintre fetișismul mărfurilor și alienarea religioasă constă în legătura reală a ideilor sociale ale oamenilor cu activitatea lor reală, cu formele de practică, în rolul activ al imaginii ideale (de reprezentare). Oamenii sunt capabili să schimbe forma activității lor (sau imaginea ideală a lucrului exterior) fără a atinge lucrul în sine pentru o anumită perioadă de timp. Dar acest lucru este posibil doar pentru că pot separa imaginea ideală de ei înșiși, o pot reifica și pot acționa asupra ei ca și cum ar fi vorba de un obiect care există în afara lor. Să ne amintim din nou exemplul maestrului constructor citat de Marx: el construiește casa nu doar în mintea sa, ci cu ajutorul minții sale pe planul reprezentării pe hârtie Whatman, așezată pe suprafața tablei de desen. Astfel, el își schimbă starea interioară, aducând-o în exterior și acționând asupra ei *ca și cum ar fi vorba de un obiect distinct de el însuși.* Schimbând la

[126] C. Marx și F. Engels. *Opere timpurii,* p. 98.

aceasta, el schimbă potențial casa reală; adică, o schimbă ideal în posibilitate. Aceasta înseamnă că meșterul constructor schimbă *un obiect perceptibil simțurilor cu altul.*

Cu alte cuvinte, activitatea pe planul reprezentării, care schimbă imaginea ideală a obiectului, este totodată o activitate obiectivă senzorial, care transformă aspectul perceptibil senzorial al lucrului spre care este orientată. Doar lucrul care se schimbă aici este special; este doar reprezentarea reificată, sau *forma activității umane, fixată ca lucru.* Această împrejurare creează posibilitatea de a obscura diferența fundamentală epistemologico-filosofică dintre activitatea materială și activitatea teoreticianului și ideologului, care schimbă în mod direct doar reificarea semnului verbal al imaginii ideale.

Omul nu poate transmite unui alt om idealul ca atare, ca formă pură de activitate. Operele pictorului sau inginerului pot fi observate cât timp dorești, încercând să le însușim metoda de lucru, forma activității lor, dar în acest fel cu greu se pot copia procedeele exterioare ale muncii lor și în niciun caz imaginea ideală în sine, nici capacitatea activă însăși. Idealul, ca formă de activitate subiectivă, este asimilat doar prin activitatea activă ca obiect și produs al său, adică prin forma obiectivă a lucrului, prin dereificarea sa activă. Imaginea ideală a realității obiective există, așadar, doar ca formă (mod, imagine) de activitate vie, care corespunde formei obiectului său, dar nu ca lucru, nu ca stare sau structură fixată material.

Idealul nu este altceva decât totalitatea formelor universale ale activității umane, așa cum sunt

înțelese de individ, care determină voința și capacitatea indivizilor de acțiune atât ca scop, cât și ca lege. Este de la sine înțeles că realizarea individuală a imaginii ideale este întotdeauna legată de o abatere sau alta sau, mai precis, de concretizarea acestei imagini, de corectarea ei în funcție de condițiile concrete, de noile nevoi sociale, de particularitățile materialului și așa mai departe. Aceasta presupune capacitatea de a confrunta conștient imaginea ideală cu realitatea, care nu este încă idealizată. În acest caz, idealul apare individului ca un obiect special, pe care îl poate schimba în funcție de cerințele activității sale. În schimb, dacă imaginea ideală este asimilată de individ doar formal, ca o schemă rigidă și o ordine de operații, fără a înțelege originea și legăturile sale cu realitatea (care nu este idealizată), individul este incapabil să acționeze critic față de o astfel de imagine, ca față de un obiect special, distinct de el însuși. S-ar părea că individul se contopește cu imaginea ideală; nu o poate confrunta cu realitatea și nici nu o poate schimba în conformitate cu aceasta. În acest caz, strict vorbind, nu individul acționează cu imaginea ideală, ci mai degrabă imaginea dogmatizată acționează în și prin individ. Aici, nu imaginea ideală devine o funcție activă a individului, ci, dimpotrivă, individul devine o funcție a imaginii, care îi domină conștiința și voința ca o schemă formală dată dinainte din exterior, ca o imagine alienată, ca un fetiș, ca un sistem de reguli incontestabile a căror origine este necunoscută. Tocmai acestui tip de conștiință îi corespunde înțelegerea idealistă a naturii idealului.

În schimb, o înțelegere materialistă este naturală

pentru individ în societatea comunistă, unde cultura nu se opune individului ca ceva dat din exterior, independent și străin, ci mai degrabă este forma propriei sale căutări active. În societatea comunistă, așa cum a demonstrat Marx, un fapt devine destul de evident - unul care în societatea burgheză este relevat doar prin analiza teoretică, care risipește iluziile inevitabile - și anume, că *toate formele de cultură sunt doar forme ale activității umane însăși.* „Tot ceea ce are o formă solidă, cum ar fi un produs etc., apare în această mișcare doar ca un moment, un moment trecător... Condițiile materiale și realizările procesului de producție sunt în egală măsură momentele sale și numai indivizii apar ca subiecți, dar indivizi în relațiile lor reciproce, pe care le reproduc și le produc din nou. Aici, chiar sub ochii noștri, se desfășoară propriul lor proces constant de mișcare, în care se reînnoiesc pe ei înșiși, așa cum reînnoiesc lumea bogăției create de ei [127]. ”

Înțelegerea materialistă consecventă a gândirii schimbă în mod firesc și fundamental abordarea - problemelor centrale ale logicii, în special interpretarea naturii categoriilor logice. Mai presus de toate, Marx și Engels au stabilit că individului, în contemplare, nu i se dă pur și simplu și direct lumea exterioară așa cum este ea în sine, ci doar în procesul modificării sale de către om și că, prin urmare, atât *omul care contemplă* , cât și *lumea contemplată* sunt produse ale istoriei.

În mod corespunzător, formele gândirii ,

[10] C. Marx. *Critica economiei politice. Schiță inițială. 1857-1858.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 46, partea a II-a, p. 222.

categoriile, erau înțelese nu ca simple abstracțiuni ale sensibilității înțelese aistoric, ci, mai presus de toate, ca forme universale ale activității obiective, senzoriale a omului social, reflectate în conștiință. Echivalentul material, real al formelor logice era perceput nu doar în contururile generale abstracte ale obiectului contemplat de individ, ci în formele transformării active a naturii de către om în funcție de scopurile sale: „Dar fundamentul cel mai esențial și imediat al gândirii umane este tocmai *transformarea naturii de către om,* și nu numai natura ca atare, iar inteligența umană a crescut în aceeași proporție cu care omul a învățat să transforme natura [128].” Ca subiect al gândirii, individul era deja prezent aici, în împletirea - relațiilor sociale, individul determinat social, ale cărui forme de activitate vitală sunt date nu de natură, ci de istorie, de procesul de formare a culturii umane.

Prin urmare, formele de activitate umană (și formele de gândire care le reflectă) se formează în cursul istoriei independent de voința *și* conștiința indivizilor , față de care se opun ca forme ale sistemului cultural în dezvoltare istorică. Acest sistem nu se dezvoltă conform legilor psihologiei, deoarece dezvoltarea conștiinței sociale nu este o simplă sumă aritmetică a proceselor psihice, ci un proces unic ghidat - în sens larg - de legile dezvoltării vieții materiale a societății. Aceste legi nu numai că nu depind de voința și conștiința indivizilor, ci, dimpotrivă, le determină în mod

[128] F. Engels. *Dialectica naturii.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 20, p. 545.

activ voința și conștiința. Individul nu creează și nu poate crea singur forme universale de activitate umană; indiferent de capacitatea sa de abstractizare, el le asimilează deja formate în cursul familiarizării sale cu cultura, împreună cu limba și cunoștințele exprimate în cadrul acesteia.

Prin urmare, analiza psihologică a actului de reflectare a lumii exterioare în creierul unei persoane, luată izolat, nu poate fi metoda de dezvoltare a logicii. Individul gândește doar în măsura în care a asimilat deja determinări universale (logice), care s-au format istoric înaintea sa și complet independent de acestea. Iar dezvoltarea culturii umane, a civilizației, nu este ceva ce psihologia, ca știință, investighează în mod corespunzător ca o premisă independentă de individ.

Și dacă fixarea acestor fapte l-a condus pe Hegel la idealism, Marx și Engels au descoperit prototipul real (material) al determinărilor și legilor logice în formele și legile universale concrete ale activității materiale a omului social și au tăiat orice posibilitate de interpretare subiectivă a acestei activități. Omul influențează natura nu din exterior, „...omul se confruntă cu materia naturii ca o putere naturală” [129]și, prin urmare, activitatea materială a omului, în fiecare etapă, este înrădăcinată în și mediată de legile naturale obiective. „Omul folosește calitățile mecanice, fizice *și* chimice ale lucrurilor pentru a le folosi, în funcție de scopul urmărit, ca instrumente de acțiune asupra altor

[129] C. Marx. *Capitalul.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 23, p. 188.

lucruri... În acest fel, produsele naturii devin direct organe ale activității lucrătorului, organe pe care acesta le încorporează în propriile organe ale corpului său , prelungindu-și astfel, în ciuda Bibliei, forma naturală [130].” Acesta este tocmai secretul caracterului *universal* al activității umane, pe care idealismul îl prezintă drept un efect al rațiunii care acționează în om: „Universalitatea omului se manifestă practic în acel caracter universal care transformă întreaga natură în corpul său *anorganic* , în măsura în care servește, în primul rând, ca mijloc direct de viață pentru om și, în al doilea rând, ca materie, ca obiect și instrument al activității sale vitale. Natura este *corpul anorganic* al omului și este tocmai natură în măsura în care nu este ea însăși un corp uman [131]. ”

De aceea, legile activității umane sunt, mai presus de toate, legi ale acelei materii naturale din care este construit „corpul anorganic al omului”, corpul material al civilizației; legi ale mișcării și schimbării obiectelor naturii, transformate în organe ale omului, în elemente ale procesului de producție al vieții materiale a societății.

În muncă (în producție), omul obligă un obiect al naturii să influențeze un alt obiect de aceeași natură, conform propriilor sale calități și legi ale existenței. Marx *și* Engels au demonstrat că formele și legile logice ale activității umane sunt efectul (reflecția) legilor reale ale activității materiale umane, care nu depind în niciun fel de gândire: de practică în întregimea și dezvoltarea sa. Practica,

[130] Ibidem, p. 190.
[131] C. Marx și F. Engels. *Opere timpurii,* p. 565.

înțeleasă materialist, apare ca un proces în a cărui mișcare fiecare obiect, încorporat în ea, funcționează (se comportă) conform propriilor sale legi, dezvăluindu-și propria formă și măsură în schimbările care se produc în interiorul ei.

Astfel, activitatea umană este un proces absolut concret *(sui generis)* și, în același timp, universal. Ea include în sine, ca momente abstracte, toate celelalte forme și tipuri de mișcare a materiei și se desfășoară în conformitate cu legile acestora. Prin urmare, legile generale ale schimbării umane în natură sunt și legi generale ale transformării naturii , revelate prin activitatea umană, și nu prescripții exterioare acesteia, dictate din exterior. Legile universale ale schimbării umane în natură sunt și legi universale ale naturii și numai în conformitate cu ele omenirea o poate modifica cu succes. Odată înțelese, ele apar ca legi ale rațiunii, ca legi logice. „Specificitatea" lor constă tocmai în caracterul lor universal; adică sunt legi nu numai ale activității subiective (cum ar fi legile fiziologiei activității nervoase superioare sau ale limbajului) și nu numai ale realității obiective (cum ar fi legile fizicii sau chimiei), ci și legi care ghidează mișcarea realității obiective și a activității vitale umane subiective. (Firește, aceasta nu înseamnă deloc că gândirea în general nu posedă o „specificitate" demnă de studiu. Gândirea, ca *proces sui generis,* posedând trăsături care o diferențiază în mod specific de mișcarea realității obiective - adică, ca una dintre capacitățile psihofiziologice ale individului uman - este, desigur, supusă celui mai meticulos studiu în psihologie și în fiziologia activității nervoase superioare, dar nu și în logică.) În conștiința

subiectivă, ele acționează ca „reprezentant” plenipotențiar al drepturilor obiectului, ca imagine ideală universală a sa. „Legile logicii sunt reflecțiile obiectivului în conștiința subiectivă a omului [132]. ”

Al nouălea eseu

DIN COINCIDENȚĂ DE LA LOGICĂ CU DIALECTICĂ ȘI CU TEORIA MATERIALISTĂ A CUNOAȘTERII

Ca orice altă știință, logica este responsabilă de clarificarea și sistematizarea formelor și legilor obiective, care sunt independente de voința și conștiința umană, în cadrul cărora se desfășoară activitatea umană, atât material-obiectivă, cât și teoretico-spirituală. Obiectul său îl constituie *legile obiective ale activității subiective.*

O astfel de înțelegere este complet inadmisibilă logicii tradiționale, întrucât unește - din perspectiva sa - neunitabilul: afirmația și negația , A și non-A, predicate opuse. Căci subiectivul este non-obiectiv și invers. Însă situația lucrurilor în lumea reală și în știința care o studiază este inadmisibilă logicii tradiționale, deoarece aici, foarte adesea, tranziția, devenirea și transformarea lucrurilor și proceselor (chiar și în opusurile lor) se dovedesc a fi *esența problemei.* Prin urmare, logica tradițională este inadecvată pentru practica efectivă a gândirii științifice și, prin urmare, prima trebuie adusă în

[132] VI Lenin. *Rezumatul cărții lui Hegel „Știința logicii”. OC,* vol. 29, p. 165.

corespondență cu cea de-a doua.

Marx și Engels au demonstrat că știința și practica, complet independente de noțiunile logice asimilate în mod conștient , se dezvoltă în conformitate cu acele legi universale conturate de tradiția dialectică în filosofie. Acest lucru se poate întâmpla (și chiar se întâmplă) chiar dacă fiecare reprezentant individual al științei, participând la progresul său general, este ghidat în mod conștient de noțiuni non-dialectice ale gândirii.

În general, se dezvoltă în ciuda tuturor lucrurilor, în conformitate cu logica de cel mai înalt tip, prin ciocniri care provoacă reciproc concepții non-dialectice, modificându-se unele pe altele.

Teoreticianul care reușește în cele din urmă să găsească soluția concretă la o problemă controversată sau alta este obligat în mod obiectiv să gândească dialectic. Adevărata necesitate logică își croiește drum aici împotriva conștiinței teoreticianului, în loc să fie realizată liber și deliberat. Acesta este motivul pentru care marii teoreticieni , oamenii de știință naturali a căror muncă a determinat căile fundamentale ale dezvoltării științifice, sunt, de regulă, ghidați totuși de tradițiile dialectice în logică. Astfel, de exemplu, Albert Einstein îi datorează mult lui Spinoza, iar Heisenberg lui Platon și așa mai departe.

Pe baza acestei înțelegeri, Marx, Engels și Lenin au stabilit că dialectica , și numai dialectica, este *adevărata logică,* în conformitate cu care se realizează progresul gândirii contemporane. Ea operează în „punctele de creștere" ale științei moderne , deși acest fapt nu este pe deplin înțeles de reprezentanții științei înșiși. Acesta este motivul pentru care logica ca știință coincide (se contopește) nu numai cu dialectica, ci și cu *teoria* materialistă *a cunoașterii:* „În *Capitalul,* Marx a aplicat unei singure științe logica, dialectica și teoria cunoașterii materialismului [nu este nevoie de trei cuvinte: este unul și același lucru]..." [așa cum] a afirmat categoric Lenin .

Problema corelației dintre logică, epistemologie și dialectică a ocupat un loc special în operele lui V.I. Lenin. Se poate spune, fără exagerare, că

această problemă constituie axa tuturor reflecțiilor filosofice ale lui Lenin, la care revine în mod repetat, formulând întotdeauna înțelegerea și rezolvarea ei mai clar și mai categoric.

În reflecțiile lui Lenin, în special în timpul revoluției critice a speculațiilor hegeliene, două teme ies la iveală în mod clar. În primul rând, interrelația dintre logică și epistemologie și, în al doilea rând, înțelegerea dialecticii ca știință, doar în cadrul căreia problemele tradițional separate de aceasta, sub forma logicii și epistemologiei, își găsesc soluția teoretică. Reconstrucția considerațiilor care i-au permis lui Lenin să formuleze poziția materialismului contemporan (adică a marxismului) atât de categoric este crucială, deoarece o interpretare unanimă a tezelor lui Lenin nu a fost încă stabilită în literatura filosofică sovietică.

Deși obiectul direct al analizei critice și documentate din *Caietele filozofice* este mai presus de toate concepția hegeliană, aceasta ar

[1] VI Lenin. *OC,* vol. 29, p. SOI. Este, desigur, eronat să vedem în acest document doar un comentariu critic asupra operelor lui Hegel. Lenin studiază, este evident, nu pe Hegel însuși, ci conținutul real al problemelor care și-au păstrat importanța până în zilele noastre. Sau, altfel spus, sub forma unei analize critice a concepției hegeliene, Lenin realizează un studiu al stării de fapt în filosofie din acea vreme, comparând și evaluând modalitățile de formulare și rezolvare a problemelor sale cardinale. Este firesc ca în prim-

plan să apară problema cunoașterii științifice, în jurul căreia - și cu cât mai departe, cu atât mai clar - se învârte toată gândirea filosofică la nivel mondial la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Tocmai așa conturează Lenin scopul investigațiilor sale: „Subiectul logicii. Comparați cu epistemologia contemporană [133]… ”

Ghilimelele din jurul cuvântului „gnoseologie” nu sunt întâmplătoare. Adevărul este că separarea unei serii de probleme filozofice vechi într-o știință filozofică specială (indiferent dacă aceasta este recunoscută ulterior ca unică formă de filozofie științifică sau doar ca una dintre diversele ramuri ale filosofiei) este o dezvoltare recentă. Termenul în sine a fost inventat abia la sfârșitul secolului al XIX-lea pentru a desemna știința specială, sfera specială de investigare, care în componența sistemelor filozofice clasice nu era atât de clar distinsă, neconstituind nici măcar o știință specială și nici măcar o parte specială a acesteia. Deși ar fi, desigur, greșit să se susțină că cunoașterea în general, și cunoașterea științifică în special, au devenit obiectul unei mari atenție abia odată cu apariția „gnoseologiei”.

Consolidarea epistemologiei ca știință distinctă este legată istoric și practic de răspândirea pe scară largă a neokantianismului , care, în ultima treime a secolului al XIX-lea, a devenit cea mai influentă tendință în gândirea filosofică burgheză europeană.

---

[133] VI Lenin. *Rezumatul cărții lui Hegel „Știința logicii”. OC,* t. 29, p. 92.

S-a transformat într-o școală de gândire recunoscută oficial pentru profesorii universitari de filosofie, mai întâi în Germania, apoi în toate acele regiuni ale lumii din care, în mod tradițional, oamenii veneau la universitățile germane în speranța de a studia filosofie serioasă, profesională. Neokantianismul își datorează răspândirea nu mai puțin renumelui tradițional al Germaniei ca loc de naștere al lui Kant, Fichte, Schelling și Hegel.

Trăsătura singulară a neokantianismului nu a fost, desigur, descoperirea cunoașterii ca problemă filosofică centrală, ci forma specifică a abordării sale, care, în ciuda tuturor diferențelor dintre diferitele ramuri ale acestei școli, se reduce la următoarele: ... *doctrina despre cunoaştere, care clarifică condiţiile prin care se dobândeşte cunoaşterea*
Existența cunoașterii, fără îndoială posibilă, și stabilirea unor limite bazate pe aceste condiții - limite până la care se poate extinde orice cunoaștere și dincolo de care începe domeniul - opiniilor la fel de nedemonstrabile - a ajuns să fie numită „ *teoria cunoașterii"* sau *„epistemologie ".* Firește, pe lângă sarcina pe care tocmai am schițat-o, teoria cunoașterii are dreptul să ia în considerare și alte sarcini complementare . Dar dacă vrea să fie o știință semnificativă, trebuie în primul rând să se preocupe de clarificarea problemei existenței sau inexistenței limitelor cunoașterii ...[134]

Kantianul rus A. Wiedenski, căruia îi aparține definiția menționată anterior, identifică foarte

[134] A. I. Wiedenski. *Logica ca parte a teoriei cunoașterii,* M.-Pg., 1923, p. 29.

precis și corect caracteristicile științei care „ a ajuns să fie numită” epistemologie în literatura tradiției kantiene și a tuturor acelor școli care au apărut sub influența sa predominantă. Zeci de formulări analoage pot fi citate din clasicii neokantismului: Rickert, Wundt, Cassirer, Windelband, dar și din reprezentanții ramurilor lor (de exemplu, Schuppe, Waihinger etc.).

Prin urmare, sarcina epistemologiei este de a stabili „granițele cunoașterii”, limitele pe care cunoașterea nu le poate depăși în nicio circumstanță, indiferent cât de avansate ar fi capacitățile cognitive ale omenirii, tehnicile de cercetare științifică și experimentare. Aceste „granițe” separă sfera a ceea ce poate fi cunoscut în principiu de sfera a ceea ce nu poate fi cunoscut, a ceea ce se află dincolo, a „transcendentalului”. Aceste granițe nu sunt fixate de limitările experienței umane în spațiu și timp (caz în care extinderea „sferei experienței” ar dilata constant aceste granițe, iar problema s-ar reduce pur și simplu la o distincție între ceea ce este deja cunoscut și ceea ce nu este încă cunoscut, dar, în principiu, cunoscut), ci de natura eternă și imuabilă a acelor caracteristici psihofiziologice ale omenirii prin care – ca printr-o prismă – toate influențele externe sunt refractate. Iată „mecanismele specifice” prin care lumea exterioară este dată omenirii, generând „granița” dincolo de care se află ceea ce este necunoscut în principiu. Și acest necunoscut în principiu nu este altul decât lumea reală, care există în afara conștiinței umane, așa cum este „înainte de intrarea sa în conștiință”. Cu alte cuvinte, această tradiție distinge

„epistemologia" ca știință separată doar pentru că acceptă *a priori* teza conform căreia cunoașterea umană nu este cunoașterea lumii exterioare (existentă în afara conștiinței), ci doar un proces de ordonare, organizare și sistematizare a faptelor „experienței interioare" - adică, pe scurt, stările psihofiziologice ale organismului uman, care sunt complet distincte de starea și ființa lumii exterioare.

Aceasta înseamnă că orice știință, fie ea fizică sau economie politică, matematică sau istorie, nu spune nimic și nu ne poate spune nimic despre cum stau, de exemplu, lucrurile în lumea exterioară, întrucât în realitate ea descrie doar acele fapte care apar în noi înșine, serii de fenomene psiho-fiziologice, percepute iluzoriu de noi ca un set de fapte exterioare.

Pentru a demonstra în special această teză, a fost creată „gnoseologia", care se ocupă doar de „condițiile interne" ale cunoașterii și le purifică meticulos de orice dependență și influență a „condițiilor externe", mai ales de acea „condiție" a existenței lumii exterioare cu legile sale obiective.

„Gnoseologia" a devenit astfel o știință separată, opusă „ontologiei" (sau „metafizicii"), nu ca o disciplină care să investigheze cursul propriu-zis al cunoașterii umane a lumii înconjurătoare, ci tocmai opusul, ca o doctrină ce postulează că toate formele de cunoaștere, fără excepție, nu sunt forme de cunoaștere a lumii înconjurătoare, ci doar scheme specifice de organizare a „subiectului cunoașterii".

Din punctul de vedere al acestei „teorii a cunoașterii", orice încercare de a interpreta - cunoașterea disponibilă ca fiind cunoaștere

(înțelegere) a lumii înconjurătoare este o „metafizică" inadmisibilă, o „ontologizare" a formelor pur subiective de activitate, un transfer iluzoriu al determinărilor subiectului către „lucrurile în sine", către lumea din afara conștiinței.

Aici, „metafizica" sau „ontologia" se referă nu atât la știința specială a „lumii ca întreg", la o anumită schemă universală a lumii, ci mai degrabă la totalitatea așa-numitelor științe „pozitive": fizica, chimia, biologia, economia politică, istoria și așa mai departe. Astfel, accentul pus pe „gnoseologia" kantie este îndreptat împotriva ideii unei concepții științifice despre lume, împotriva înțelegerii științifice a lumii care se realizează în științele propriu-zise. Conform acestei perspective, „concepția științifică despre lume" este absurdă, deoarece „știința" (citește: totalitatea științelor naturale și sociale), în general, nu știe nimic, darămite ceva despre lume în afara conștiinței. Prin urmare, sub eticheta derogatorie de „metafizică", neokanțienii resping valoarea legilor descoperite și formulate de fizică, chimie, biologie, economia politică, istorie și așa mai departe, ca o concepție despre lume. Din punctul lor de vedere, nici metafizica nu poate fi „știință", nici, dimpotrivă, știința (adică totalitatea științelor) nu poate juca rolul de „metafizică", adică nu poate revendica valoare obiectivă (în sensul materialist al cuvântului) pentru afirmațiile sale. Din acest motiv, o concepție despre lume nu poate fi științifică, deoarece o concepție despre lume este legată de totalitatea ideilor despre lume, în cadrul cărora omenirea trăiește, acționează și gândește, iar știința nu este capabilă să-și lege realizările de unitatea

unei concepții despre lume fără a cădea în dificultăți și contradicții insolubile. Acest lucru, se pare, a fost deja demonstrat de Kant într-un mod concludent și incontestabil. O concepție despre lume nu poate fi structurată cu datele științei. Pentru că?

Deoarece însuși principiile cunoașterii , care sunt condiții pentru posibilitatea oricărei sinteze științifice a reprezentărilor în concept, în judecată și în deducție – adică categoriile – sunt simultan condiții pentru imposibilitatea realizării sintezei complete a tuturor ideilor științifice în alcătuirea unui singur cadru al lumii, necontradictoriu. Iar aceasta, în termeni kantieni, înseamnă: o viziune asupra lumii bazată pe principii științifice (sau, pur și simplu, o viziune științifică asupra lumii) este imposibilă în principiu. În alcătuirea unei viziuni științifice asupra lumii – nu din întâmplare, nu din lipsă de informații, ci ca o necesitate –

inclusă în însăși natura gândirii , exprimată prin scheme categorice —■ rămân întotdeauna fisuri ale contradicțiilor, care sfărâmă concepția despre lume în bucăți ce nu pot fi unite fără a încălca scandalos principiul suprem al tuturor judecăților analitice: vetoul contradicției în structura determinărilor științifice.

Omul poate uni și lega fragmentele împrăștiate ale imaginii științifice a lumii într-o unitate supremă doar într-un singur mod: prin încălcarea propriilor sale principii supreme. Sau, cu alte cuvinte, prin transformarea principiilor sintezei în scheme non-științifice pentru coeziunea ideilor într-un întreg legat, deoarece acestea din urmă nu au nicio legătură cu interdicția contradicției. Astfel sunt principiile credinței, opiniile și dogmele la fel de nedemonstrabile și irefutabile științific, acceptate exclusiv din înclinație irațională, simpatie, conștiință și așa mai departe. Numai credința este capabilă să sintetizeze fragmentele de cunoaștere într-o singură imagine în acele puncte în care toate încercările de a realiza o astfel de tratare cu resursele științei sunt sortite eșecului. De aici provine motto-ul singular al kantianismului privind unirea științei și credinței, a principiilor logice de structură a imaginii științifice a lumii și a orientărilor iraționale (logic nedemonstrabile și irefutabile) care compensează...

neputință înrădăcinată organic în intelect de a realiza sinteza supremă a cunoașterii.

Numai în cadrul celor de mai sus poate fi înțeleasă semnificația abordării lui Kant asupra problemei relației dintre logică și epistemologie. Logica ca atare este interpretată de toți kantienii *ca parte a epistemologiei* . Uneori, acestei „părți" i se acordă o importanță primordială, aproape absorbind întregul (de exemplu, în versiunile lui Cohen și Natorp, Cassirer și Rickert, Wiedensky și Chelpanov); alteori i se acordă o poziție mai modestă și subordonată față de celelalte „părți" ale epistemologiei, dar logica este întotdeauna o „parte". Epistemologia este mai largă, deoarece domeniul său de aplicare este mai larg, în măsura în care rațiunea nu este singura, deși este cea mai importantă, capacitate care transformă materialul senzațiilor, percepțiilor și reprezentărilor în cunoaștere, concepte și sisteme de concepte - în știință. Prin urmare, logica în interpretarea kanțiană nu acoperă niciodată întregul câmp al problemelor epistemologiei. Dincolo de limitele sale se află analiza proceselor realizabile cu alte capacități: percepția, intuiția, memoria, imaginația și multe altele. Logica, ca teorie a gândirii discursive, care operează în cadrul unor determinări riguroase și în strictă conformitate cu reguli clar comprehensibile și formabile, rezolvă problemele epistemologiei doar parțial, doar prin analiza obiectului său, separat de întregul complex de capacități cognitive. Cu toate acestea, sarcina fundamentală a epistemologiei rămâne sarcina supremă a logicii: stabilirea limitelor cunoașterii, dezvăluirea limitelor inerente posibilităților gândirii în cursul construirii unei

viziuni asupra lumii.

Prin urmare, logica nu are nicio legătură cu cunoașterea lumii reale a „lucrurilor în sine". Ea este aplicabilă doar lucrurilor deja înțelese (cu sau fără participarea sa), adică fenomenelor psihice ale culturii umane. Sarcina sa specială este analiza strictă a imaginilor care există deja în conștiință (ale obiectelor transcendentale), adică descompunerea lor în ingrediente simple exprimate în termeni riguroși și operația inversă: sinteza sau legarea ingredientelor în sisteme complexe de determinări (de concepte, de sisteme de concepte și de teorii) din nou conform acelorași reguli riguros stabilite.

Logica trebuie să demonstreze că gândirea discursivă propriu-zisă este incapabilă să ducă cunoașterea dincolo de limitele conștiinței, să treacă granița care separă lumea „fenomenală" de lumea „lucrurilor-în-sine". Gândirea, dacă este logică, nu poate și nu va...

Are chiar dreptul să se refere la „lucrul în sine". Astfel, gândirii i s-a rezervat, chiar și în limitele cunoașterii, o sferă limitată de aplicare juridică, în limitele căreia regulile logicii sunt legitime și obligatorii.

În ceea ce privește imaginile percepției ca atare - senzațiile, experiențele și fantasmele mitologizate ale conștiinței, inclusiv ideile despre Dumnezeu, nemurirea sufletului și așa mai departe - legile și regulile logicii sunt inaplicabile. Ele servesc în mod natural și ar trebui să servească drept filtru, ca să spunem așa, prin care aceste imagini ale conștiinței sunt oprite în limitele cunoașterii științifice. Și nimic mai mult. Gândirea guvernată de logică nu are nici posibilitatea, nici dreptul de a judeca dacă aceste

imagini sunt inerent corecte sau dacă joacă un rol pozitiv sau negativ în cultura spirituală. Prin urmare, nu există și nici nu poate exista o poziție dovedită științific, argumentată rațional cu privire la orice imagine a conștiinței dacă aceasta a apărut independent de activitatea logică specială a intelectului, înainte și în afara științei. În cadrul științei, în limitele sale specifice, definite de logică, prezența unor astfel de imagini este inadmisibilă. Dincolo de limitele sale, existența sa este suverană, nu este supusă jurisdicției rațiunii și conceptului, prin urmare este intangibilă din punct de vedere moral și epistemologic.

Având în vedere particularitățile interpretării lui Kant asupra relației dintre logică și epistemologie, se poate înțelege marea atenție pe care Lenin o acordă soluției lui Hegel la aceeași problemă. Conform înțelegerii lui Hegel, logica cuprinde întregul câmp al problemelor cunoașterii complet și deplin, fără reziduuri iraționale, nelăsând nici imagini ale contemplării, nici imagini ale fanteziei dincolo de limitele sale. Ea include examinarea lor ca produse externe (realizate în materia senzorial-perceptibilă) ale forței active a gândirii, căci ele sunt gândirea însăși, doar că reificată nu în cuvinte, judecăți și deducții, ci în *lucruri* (atitudini , evenimente etc.) care se opun senzorial conștiinței individuale. Logica se contopește aici cu teoria cunoașterii, deoarece toate celelalte capacități cognitive sunt considerate *tipuri de gândire ,* deoarece gândirea care nu a atins încă o formă adecvată de exprimare, nu s-a maturizat încă.

Este ca și cum am da peste expresia extremă a idealismului absolut al lui Hegel, conform căreia întreaga lume, și nu doar capacitățile cognitive, este

interpretată ca o gândire alienată (reificată) care nu și-a atins încă sine. Și, firește, Lenin, ca materialist consecvent, nu poate fi de acord cu acest lucru. Totuși, ceea ce este destul de evident este că V.I. Lenin formulează o atitudine foarte prudentă față de soluția hegeliană: „În această înțelegere (adică în cea hegeliană - *E.I.*), logica coincide cu *teoria cunoașterii.* Aceasta este, în general, o problemă foarte importantă . ”[135]

Se pare că am reușit să arătăm de ce această problemă anume – în cursul lecturii logicii hegeliene – i se pare din ce în ce mai clar lui Lenin ca fiind „foarte importantă” și poate cea mai importantă; de ce gândirea lui Lenin revine la ea iar și iar, ca și cum ar fi în cerc, de fiecare dată cu o hotărâre mai mare și o certitudine categorică. Ideea este că înțelegerea kanțiană a logicii – la modă la acea vreme – ca parte a teoriei cunoașterii nu este nicidecum doar o construcție filosofică abstractă. Teoria cunoașterii a lui Kant a stabilit limitele competenței științei în general, lăsând dincolo de limitele acesteia și declarându-le „transcendentale” pentru gândirea logică – adică pentru cunoașterea teoretică și soluțiile – cele mai acute probleme ale viziunii asupra lumii. Dar în acest caz, unirea cercetării științifice cu credința în structura viziunii asupra lumii nu este doar admisibilă, ci necesară. Tocmai sub steagul kantismului, torentul revizionist, inițiat de E. Bernstein și C. Schmidt, a cuprins mișcarea socialistă. Teoria cunoașterii a lui Kant a orientat deschis „unirea” „gândirii științifice stricte” (conform

[135]VI Lenin. *Rezumatul cărții lui Hegel „Știința logicii”. OC,* t. 29, p. 156.

lui Bernstein, gândirea lui Marx și Engels nu era riguros științifică, deoarece era pătată de nebuloasa dialectică hegeliană) cu „valorile etice", cu credința indemonstrabilă și irefutabilă în postulatele transcendentale ale „binelui", „conștiinței", „iubirii aproapelui", a întregii „umanii" fără excepție etc., etc.

Prejudiciul adus mișcării muncitorești prin predicarea „valorilor supreme" nu a constat, desigur, în simple platitudini despre faptul că conștiința este bună și lipsa conștiinței este rea și că dragostea pentru omenire este preferabilă urii față de ea. Principalul prejudiciu al ideii lui Kant de a uni știința cu sistemul valorilor etice „supreme" a constat în orientarea gândirii teoretice însăși pe căi complet diferite de cele deschise de doctrina lui Marx și Engels. Această idee, care a trasat propria strategie a lui Kant pentru cercetarea științifică pentru teoreticienii social-democrați, a dislocat noțiuni despre principiul călăuzitor al gândirii teoretice, despre căile prin care este atât posibil, cât și necesar să se caute soluții științifice la problemele reale ale zilelor noastre. Teoria cunoașterii a lui Kant a îndreptat gândirea teoretică nu spre analiza relațiilor materiale, economice dintre oameni, care stau la baza...
întreaga piramidă a relațiilor sociale, ci și teoriei construcțiilor „etice" inventate , politicii interpretate moral și altor sarcini rafinate care erau absolut inutile, dacă nu chiar dăunătoare, mișcării muncitorești.

Orientarea gândirii teoretice nu spre logica *Capitalului,* ci spre interpretarea moral-literară a viciilor secundare ale regimului burghez, în nivelurile sale structurale secundare, a condus la faptul că tendințele dominante decisive ale noii etape imperialiste a dezvoltării capitaliste au scăpat atenției

teoreticienilor celei de-a Doua Internaționale. Și nu pentru că le-ar fi lipsă de talent, ci tocmai din cauza orientării lor de clasă mic-burgheze și a poziției lor epistemologice defectuoase.

Destinul lui R. Hilferding și H. Cunow este extrem de simptomatic în această privință. Economia politică a lui Marx, în măsura în care au încercat să o dezvolte nu prin dialectică, ci prin mijloace logice „noi", a degenerat inevitabil într-o descriere superficială care clasifică fenomenele economice contemporane - adică în acceptarea lor complet necritică, într-o apologie. Această cale a condus direct la Karl Renner cu *Teoria sa a economiei capitaliste,* la această biblie a socialismului de dreapta, care, în ceea ce privește metoda sa de gândire și logica de investigare, este deja legată direct de epistemologia pozitivistă vulgară.

Să examinăm crezul filosofic al lui Renner: *„Capitalul lui Marx* a fost scris într-o epocă foarte îndepărtată de a noastră, care diferă prin metoda de gândire și expunere de metoda modernă și, întrucât nu a putut să-l termine, cu fiecare deceniu care trece, prezintă dificultăți din ce în ce mai mari pentru cititor... Modul de expunere al filosofilor germani ne este străin. Rădăcinile lui Marx se află într-o epocă predominant filosofică. Știința modernă folosește, nu numai în descrierea fenomenelor, ci și în cercetarea teoretică, nu metoda deductivă, ci cea inductivă; pleacă de la fapte direct observabile ale experienței , le sistematizează și apoi le ridică treptat la nivelul conceptelor abstracte. Pentru generația obișnuită să gândească și să citească *în acest fel,* prima parte a operei fundamentale a lui Marx prezintă dificultăți insurmontabile [136]. ”

Orientarea către „știința modernă”, către „modul de gândire modern”, care a început cu E. Bernstein, a fost în realitate o orientare către interpretările idealiste și agnostice la modă ale „științei moderne”, către epistemologia humeană, berkeleyană și kantiană. V.I. Lenin a văzut această circumstanță destul de clar. Filosofia burgheză, de la mijlocul secolului al XIX-lea încoace, s-a întors deschis „înapoi spre Kant” și încă...

[6] K. Renner. *Die Wirtshajt ais Gesamtprozefl und / die Soziaíisierung,* Berlin, 1924, p.

Mai mult: către Hume și Berkeley; iar logica lui Hegel, în ciuda idealismului său absolut, s-a remarcat ca punctul suprem de dezvoltare al întregii filosofii premarxiste în sfera logicii, înțeleasă ca teorie a dezvoltării cunoașterii științifice, *ca teorie a cunoașterii.*

VI Lenin a subliniat în repetate rânduri că, de la Hegel încoace, era posibilă *o* singură cale: calea - reevaluării materialiste a realizărilor sale, căci idealismul absolut al lui Hegel epuizase, în realitate, toate posibilitățile idealismului ca principiu de înțelegere a gândirii, cunoașterii și conștiinței științifice. Dar numai Marx și Engels au putut urma această cale, datorită unor circumstanțe binecunoscute care i-au plasat în afara domeniului științei. Pentru filosofia burgheză, această cale era închisă, iar sloganul revenirii „la Kant" era dictat în mod imperativ de teama că perspectivele sociale, dezvăluite de la înălțimile concepției dialectice a gândirii, au insuflat ideologilor burgheziei. Din momentul apariției concepției materialiste a istoriei, conștiința burgheză l-a înțeles pe Hegel ca nimic mai mult decât „părintele spiritual" al marxismului. Și în aceasta se află o cantitate considerabilă de adevăr, deoarece Marx și Engels au descoperit adevăratul sens, „conținutul pământesc" al cuceririi fundamentale a lui Hegel: dialectica, demonstrând nu numai forța creatoare, ci și revoluționar-distructivă a principiilor sale, înțelese ca principii ale relațiilor raționale ale omului cu lumea.

De ce Lenin, luptând împotriva idealismului absolut, ia totuși partea lui Hegel tocmai în punctul în care idealismul, aparent deliberat, se transformă

în *absolutism ?* Oare înțelegerea logicii ca știință ce cuprinde prin principiile sale nu doar gândirea umană, ci și lumea reală din afara conștiinței este legată de panlogism, de interpretarea formelor și legilor lumii reale ca forme alienate ale gândirii, iar gândirea însăși este interpretată ca o forță absolută și o putere organizatoare a universului?

Ideea este că Hegel a fost și rămâne singurul gânditor dinaintea lui Marx care a introdus în mod conștient practica în logică ca criteriu al adevărului, un criteriu pentru corectitudinea operațiilor pe care oamenii le efectuează în sfera explicării semnului verbal al stărilor lor psihice. Logica este identificată la Hegel cu teoria cunoașterii tocmai pentru că practica umană (realizarea material-senzorială a scopurilor „spiritului" în materia naturală) este introdusă ca o fază în procesul logic; este considerată ca gândire în manifestarea sa externă, în cursul verificării rezultatelor sale prin contactul direct cu „lucrurile-în-sine".

V. I. Lenin urmărește cu o meticulozitate deosebită dezvoltarea ideilor corespunzătoare ale lui Hegel . „Practica omului și a umanității este dovada, criteriul obiectivității cunoașterii. Este aceasta ideea lui Hegel? Este necesar să revenim la aceasta [137]", notează el. Și, la revenire, scrie cu certitudine și certitudine categorică: „...fără îndoială, la Hegel, practica..."

Ea servește ca o verigă în analiza procesului de cunoaștere și, într-adevăr, ca o tranziție către

[și] VI Lenin. *Rezumatul cărții lui Hegel „Știința logicii". OC,* t. 29, p. 193.

adevărul obiectiv („absolut”, conform lui Hegel). Prin urmare, Marx se alătură în mod clar lui Hegel atunci când introduce criteriul practicii în teoria cunoașterii: vezi „Tezele despre Feuerbach ” [138].

Apărând ca un act de practică, gândirea include în mișcarea sa *lucruri din afara conștiinței* și astfel rezultă că „lucrurile-în-sine” sunt subordonate dictatelor persoanei care gândește și se mișcă ascultător și sunt modificate conform legilor și tiparelor dictate de gândirea sa. În acest fel, conform tiparelor logice, nu numai „mintea” se mișcă, ci și lumea „lucrurilor-în-sine”. Prin urmare, logica se dovedește a fi *și* o teorie a cunoașterii *lucrurilor* și nu doar a autocunoașterii minții.

Specificând „sâmburele rațional” al concepției lui Hegel despre obiectul logicii, VI Lenin scrie: „Logica nu este știința formelor exterioare ale gândirii, ci a legilor care guvernează dezvoltarea «tuturor lucrurilor materiale, naturale și spirituale», adică dezvoltarea întregului conținut concret al lumii și a cunoașterii sale, adică suma și compendiul, concluzia istoriei *cunoașterii* lumii [139].”

Acea formulare, într-adevăr, acea *înțelegere* a obiectului logicii, nu este a lui Hegel. Prin urmare, Lenin nu repetă pur și simplu gândul lui Hegel „cu propriile sale cuvinte”, ci îl reelaborează dintr-o perspectivă materialistă. Textul lui Hegel în care Lenin descoperă „sâmburele rațional” al înțelegerii hegeliene a logicii nu sună deloc așa. Să vedem:

[138]Ibidem.
[139]Ibidem, p. 84.

„Fundamentul infailibil, conceptul universal, care este gândirea însăși, în măsura în care numai cu cuvântul «gândire» este posibil să te abstraci de reprezentare, acest universal nu poate fi considerat *doar* ca o formă indiferentă, care se bazează *pe* un anumit conținut. Totuși, aceste gânduri despre toate lucrurile naturale și spirituale (doar aceste cuvinte intră în formularea lui Lenin - *EI),* care constituie *conținutul substanțial* , sunt totuși un astfel de conținut, care include în sine diverse determinări și care are în sine diferența dintre suflet și trup, dintre concept și realitatea relativă; sufletul, luat în sine, servește drept fundament cel mai profund, conceptul pur, care reprezintă esența cea mai intimă din obiecte, pulsul lor vital natural, precum și pulsul vital al gândirii subiective însăși despre ele. Sarcina este de a aduce în conștiință această natură *logică* care animă mintea, care se mișcă și acționează în ea [140]. ”

Diferența dintre formulările lui Hegel și ale lui Lenin este *fundamentală.* Pentru Hegel, nu este vorba și nu poate fi vorba de vreo „dezvoltare a lucrurilor naturale”. Prin urmare, opinia conform căreia Lenin doar reproduce sau chiar citează pur și simplu definiția lui Hegel a logicii ca știință a legilor dezvoltării „tuturor lucrurilor materiale și spirituale” este profund eronată. Deloc. Aceasta este *gândirea lui Lenin însuși,* formulată în timpul lecturii sale critice a pasajelor hegeliene.

Logica este tocmai teoria cunoașterii a lui Hegel, deoarece știința gândirii o derivă din

[0] G. Hegel. *Lucrare în brinden,* Vol. 5, *Ştiinţe ale logicii,* Frankfurt pe Main, 1969, pp. 26-27.

investigarea istoriei cunoașterii „prin spiritul ” ei înșiși și, prin urmare, din lumea lucrurilor naturale, în măsura în care acestea din urmă sunt considerate momente ale
proces logic, cum ar fi modelele de gândire , conceptele, înstrăinate în materia naturală.

Logica este, de asemenea, teoria cunoașterii a marxismului , dar dintr-un motiv diferit: însăși formele de activitate ale „minții” - categoriile și schemele logicii - sunt deduse din investigarea istoriei cunoașterii și a practicii omenirii, adică din procesul prin care oamenii raționali (mai precis , umanitatea) ajung să cunoască și să transforme lumea materială. Din această perspectivă, logica nu poate fi altceva decât teoria care clarifică tiparele universale ale dezvoltării cunoașterii și ale transformării lumii materiale de către oamenii sociali. *Ca atare, este o teorie a cunoașterii.* Orice altă definiție a sarcinilor teoriei cunoașterii duce inevitabil la una sau alta versiune a ideii kantiene.

Conform lui Lenin, logica și epistemologia nu pot fi două științe distincte . Cu atât mai puțin logica poate fi definită ca parte a epistemologiei. Prin urmare, *în* compunerea determinărilor logice Categoriile gândirii intră exclusiv în domeniul gândirii *și* Legile (modelele) universale ale dezvoltării lumii obiective în general, tiparele comune dezvoltării naturale a naturii și dezvoltării istorice și sociale, cunoscute în cursul dezvoltării milenare a culturii științifice și verificate prin obiectivitate în creuzetul practicii sociale umane. Reflectându-se în conștiința socială, în cultura spirituală a umanității, ele apar în rolul unor forme logice active ale gândirii, iar logica este

reprezentarea teoretică sistematică a tiparelor, formelor și legilor universale ale dezvoltării naturii, societății *și* gândirii însăși.

Însă, în această înțelegere, logica (adică teoria materialistă a cunoașterii) este complet contopită cu *dialectica.* Și, încă o dată, nu avem două științe distincte, chiar dacă sunt „strâns legate", ci una și aceeași știință. O singură știință în ceea ce privește obiectul său și compoziția conceptelor sale. Acesta nu este un „aspect al problemei", ci „esența problemei", subliniază Lenin. Cu alte cuvinte, dacă logica nu este înțeleasă simultan ca o *teorie a cunoașterii,* ea nu este înțeleasă corect.

Astfel , conform lui Lenin, logica (teoria cunoașterii) și dialectica se află într-o relație de identitate completă, de coincidență completă în obiectul lor și în compoziția categoriilor lor. Dialectica nu are un obiect distinct de obiectul teoriei cunoașterii (a logicii), așa cum logica (teoria cunoașterii) nu are un obiect de studiu distinct de obiectul dialecticii. Ambele se ocupă de formele și legile universale ale dezvoltării în general, reflectate în conștiința precisă.

mintea ca forme *și* legi logice ale gândirii prin determinările categoriilor. Tocmai pentru că categoriile, ca scheme ale sintezei datelor experimentale în concept, au o valoare pe deplin obiectivă, aceeași valoare este acordată „experimentului" realizat cu ajutorul lor, adică științei, imaginii științifice a lumii, concepției științifice despre lume.

„Dialectica *este tocmai* teoria cunoașterii (a lui Hegel și) a marxismului : acesta este «aspectul» problemei (și acesta nu este un «aspect» al problemei, ci *esența* problemei) pe care Plehanov nu l-a luat în considerare, ca să nu mai vorbim de alți marxiști [141]", notează Lenin în fragmentul său *„Despre dialectică",* în care rezumă marea operă de reelaborare materialistă critică a concepției hegeliene despre logică, întreprinsă de el de-a lungul mai multor ani de muncă intensă. Și această concluzie categorică este puțin probabil să admită vreo altă interpretare decât cea literală; trebuie considerată nu ca o remarcă întâmplătoare, ci ca un adevărat rezumat al întregii înțelegeri a lui Lenin asupra problemei relației dintre dialectică, logică și teoria cunoașterii materialismului contemporan.

Având în vedere cele de mai sus, încercările de a

[141] VI Lenin. *În jurul dialecticii . OC* t. 29, !9, p. 321.

A interpreta relația dintre dialectică, logică și teoria cunoașterii în alcătuirea marxismului în așa fel încât dialectica să se transforme într-o ontologie singulară, care se ocupă de „formele pure ale ființei", iar logica și teoria cunoașterii să se transforme în științe speciale, deși înrudite cu dialectica, dar fără a se contopi cu ea și dedicate exclusiv formelor „specifice" ale reflectării ontologiei indicate mai sus în conștiința oamenilor: una (epistemologia) dedicată formelor „specifice" ale cunoașterii, iar cealaltă (logica) dedicată formelor „specifice" ale gândirii discursive.

Ideea că logica se distinge de dialectică așa cum particularul de universal și că, prin urmare, investighează tocmai „specificitatea " gândirii, de care dialectica se abstracționează, se bazează pe o simplă neînțelegere, pe uitarea faptului că „specificitatea" formelor și legilor gândirii constă tocmai în universalitatea lor.

Logica, ca știință, nu se preocupă de „trăsăturile specifice" ale gândirii fizicianului sau chimistului, economistului sau filologului, ci exclusiv de formele și legile universale (invariante) în cadrul cărora se desfășoară gândirea oricărei persoane, a oricărui teoretician. Aceasta include chiar și logicianul profesionist, care gândește în mod specific despre gândire. Căci, din punctul de vedere al materialismului, logica investighează formele și legile care guvernează în egală măsură gândirea despre lumea exterioară și gândirea despre sine. Prin urmare, este știința formelor și legilor universale ale gândirii și realității. Astfel, afirmația că logica este obligată să studieze nu numai formele universale

(comune gândirii și ființei) ale mișcării gândirii, ci și formele sale „specifice", trece de fapt cu vederea diviziunea muncii stabilită istoric între logică și psihologie, lipsind psihologia de obiectul său și plasând logicii o sarcină dincolo de capacitățile sale.

A înțelege logica ca pe o știință distinctă de dialectică (deși strâns legată de aceasta) înseamnă a înțelege greșit atât logica, cât și dialectica, într-un mod non-materialist. Căci logica, separată artificial de dialectică, devine inevitabil o descriere a unor proceduri și operații pur subiective - adică a unor forme de acțiune dependente de voința și conștiința oamenilor, de particularitățile lumii materiale - și astfel încetează să mai fie o știință obiectivă. Dialectica, opusă procesului de dezvoltare a cunoașterii (a gândirii), ca teorie despre „lume ca întreg", ca „schemă universală", devine inevitabil un sortiment de afirmații foarte vagi despre tot ceea ce este divin și uman, dar lipsite de particular (cum ar fi „totul în natură și societate este reciproc legat", „totul se dezvoltă" chiar și „prin contradicții" etc.).

Dialectica, înțeleasă în acest fel, este apoi asociată cu procesul propriu-zis al cunoașterii într-o manieră pur formală, cu exemple care „confirmă" în mod repetat aceleași teze generale. Dar este evident că această suprapunere formală a generalului peste particular nu adâncește înțelegerea nici a generalului, nici a particularului, transformând dialectica într-o schemă moartă. Din acest motiv, V.I. Lenin a considerat pe bună dreptate transformarea dialecticii într-o sumă de exemple drept consecința inevitabilă a neînțelegerii dialecticii ca logică și teorie a

cunoașterii a materialismului.

Ca știință a formelor și legilor universale, în cadrul căreia se desfășoară orice proces obiectiv și subiectiv, logica reprezintă un sistem riguros delimitat de concepte speciale (categorii logice) care reflectă etapele parcurse („fazele") în procesul de formare a oricărui întreg concret (și, în mod corespunzător, în procesul reproducerii sale teoretico-spirituale). Logica dezvoltării categoriilor în alcătuirea teoriei este obiectivă; adică nu depinde de voința sau conștiința omenirii. Mai presus de toate, este dictată de logica obiectivă a dezvoltării cunoașterii teoretice, care se bazează pe o bază empirică ' sub forma căreia consecința obiectivă a procesului istoric real, purificată de contingențele care îl modifică și de forma istorică, se reflectă în conștiința umană.

Așadar, în mod direct, categoriile logice „sunt etape ale acestei distingeri de sine, adică ale cunoașterii lumii, puncte focale ale rețelei, care ajută la cunoașterea și stăpânirea ei".[142] [143]Explicând această înțelegere, V.I. Lenin evidențiază secvența generală a dezvoltării categoriilor logice: „Mai întâi , impresiile *trec fulgerător , apoi apare ceva, apoi* se dezvoltă conceptele de *calitate* (determinarea lucrului sau fenomenului) și *cantitate* . După aceea, studiul și reflecția îndreaptă gândirea spre cunoașterea identității - a diferenței - a fundamentelor - a esenței *versus* fenomen - a

---

[142] Vezi F. Engels. *Dialectica naturii.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* t. 20, p. 539.

[143] VI Lenin. *Rezumatul cărții lui Hegel „Știința logicii". OC,* t. 29, p.

cauzalității etc. Toate aceste momente (pași, etape, procese) ale cunoașterii se deplasează în direcția de la subiect la obiect, sunt testate în practică și ajung, prin această testare, la adevăr..." [144] Aceasta este în Practica este *cursul general* al întregii cunoașteri umane (al întregii științe) în general. Acesta este și cursul științei -

[144] Ibidem, p. 301.

științe naturale și economie politică [și istorie] [145]. „ *Mișcarea* cunoașterii științifice: aceasta este esența [146]”, exprimată prin categoriile logicii.

Categoriile logice sunt etape în cunoaștere, care desfășoară obiectul în necesitatea sa, într-o succesiune naturală de faze în propriul său proces de formare și în niciun caz nu sunt adaptări tehnice impuse din exterior obiectului, precum niște matrițe de nisip pentru copii. Prin urmare, nu numai că determinările fiecărei categorii logice au un caracter obiectiv - adică determină obiectul, și nu numai forma activității subiective - dar succesiunea în care apar aceste categorii în teoria gândirii are și un caracter de necesitate. Nu este posibil să se determine cu rigoare științifică, pe bază obiectivă, nevoia sau scopul înainte și independent de determinarea științifică a identității și diferenței, calității și măsurii etc., la fel cum nu este posibil să se înțeleagă științific capitalul sau profitul dacă „componentele sale simple” - mărfurile și banii - nu au fost analizate în prealabil, așa cum este imposibil să se înțeleagă combinațiile complexe ale chimiei organice dacă elementele lor chimice constitutive nu sunt cunoscute (dacă nu au fost separate prin analiză).

În schițarea planului de elaborare sistematică a categoriilor logicii, V.I. Lenin notează: „Dacă Marx nu ne-a lăsat o *«Logică»* (cu L majusculă), ne-a lăsat în schimb *logica* Capitalului *,* iar aceasta trebuie utilizată temeinic în această problemă [147].” Iar separarea categoriilor logice care stau la baza

[145] Ibidem, p. 298.
[146] Ibidem, p. 79.
[147] VI Lenin. *OC,* t. 29, p. 301.

mișcării teoriei economiei politice este posibilă doar bazându-se pe cele mai bune tradiții (dialectice) în dezvoltarea logicii ca știință. „Este complet imposibil să înțelegi *Capitalul lui Marx* , și în special primul său capitol, fără a fi studiat și înțeles temeinic *întreaga Logică a lui Hegel* [148]. ” Și mai departe: „În *Capital, Marx* începe prin a analiza *cel* mai simplu, cel mai obișnuit, fundamental, masiv și comun raport, care apare de miliarde de ori în societatea burgheză (mercantilă): schimbul de mărfuri. În acest fenomen extrem de simplu (în această «celulă» a societății burgheze), analiza dezvăluie *toate* contradicțiile (sau , cu alte cuvinte, germenul *tuturor* contradicțiilor) societății contemporane. Expunerea care urmează ne arată dezvoltarea *(atât* creșterea *, cât și* mișcarea) acestor contradicții și a acestei societăți în suma părților sale individuale, de la început până la sfârșit.”

Metoda de expunere trebuie să fie aceeași (re-respectiv, de studiu) al dialecticii în general (întrucât, pentru Marx, dialectica societății burgheze este doar un caz particular de dialectici)” [149].

Al zecelea eseu

CONTRADICȚIA CA CATEGORIE A LOGICII DIALECTICE

Contradicția, ca unitate concretă a contrariilor care

[148] Ibidem, p. 162.

[149] VI Lenin. *În jurul dialecticii. OC,* t. 29, p. 318.

se exclud reciproc, este adevăratul nucleu al dialecticii, categoria sa centrală. În această privință, marxiștii nu pot fi în dezacord. Totuși, de îndată ce se pune problema „dialecticii subiective", a dialecticii ca logică a gândirii, apar imediat numeroase dificultăți. Dacă fiecare obiect este o contradicție vie, care trebuie să fie atunci gândul (judecata despre obiect) care îl exprimă? Poate și ar trebui să se reflecte contradicția obiectivă în gândire și sub ce formă?

Contradicția din determinările teoretice ale obiectului este, înainte de toate, un fapt care se reproduce constant odată cu mișcarea științei și care nu este negat de dialectician, metafizician, materialist sau idealist. Chestiunea pe care o discută este o altă chestiune: care este relația contradicției în gândire cu obiectul? Cu alte cuvinte, este ea posibilă în gândirea adevărată, corectă?

Logicianul metafizic încearcă să demonstreze inaplicabilitatea legii dialectice a coincidenței - contrariilor, care se extinde la identitatea lor, la procesul gândirii. Astfel de logicieni sunt uneori chiar dispuși să recunoască faptul că obiectul, în conformitate cu dialectica, poate fi intern contradictoriu. Contradicția poate exista în obiect, dar nu trebuie să existe în gândire. Metafizicianul nu-și mai poate permite, în niciun fel, să recunoască corectitudinea legii care constituie nucleul dialecticii în raport cu procesul logic. Interdicția contradicției se transformă într-un criteriu formal absolut al adevărului, un canon a priori indubitabil, principiul suprem al logicii.

Această poziție, pe care ar fi greu să nu o numim eclectică, este argumentată de unii logicieni cu aluzii

la practica științei. Orice știință, dacă întâlnește o contradicție în determinările obiectului său, încearcă întotdeauna să o rezolve. Nu acționează ea în acest caz conform prescripțiilor metafizicii, care consideră orice contradicție în gândire ca fiind intolerabilă, ceva de care este necesar să ne eliberăm?

Cu orice preț? Metafizicianul în logică interpretează astfel de momente din dezvoltarea științei. Știința — spune el — încearcă întotdeauna să se elibereze de contradicții, dar în dialectică metafizicianul vede o intenție opusă.

Opinia examinată se bazează pe o neînțelegere sau, mai precis, pe o simplă ignorare a importantului fapt istoric că dialectica apare tocmai acolo unde gândirea metafizică (adică gândirea care nu cunoaște nicio altă logică, în afară de logica formală, și nu dorește să cunoască alta) se încurcă definitiv în contradicțiile logice pe care le generează, aderând cu tenacitate și consecvență la interdicția oricărei contradicții în determinările sale. Dialectica, ca logică, este mijlocul de a rezolva astfel de contradicții. Prin urmare, nu merită să acuzăm dialectica de dorința de a acumula contradicții. Este neînțelept să căutăm cauza bolii în prezența medicului. Problema nu poate consta decât într-un singur lucru: dacă dialectica vindecă sau nu cu succes astfel de contradicții, în care gândirea cade tocmai ca urmare a dietei metafizice riguroase care interzice necondiționat orice contradicție; și dacă vindecă cu succes, atunci cum anume?

Să revenim la analiza unui exemplu clar , un caz tipic despre cum munți de contradicții logice au fost iluminați tocmai cu ajutorul logicii formale absolutizate și au fost rezolvați rațional doar cu ajutorul logicii dialectice. Ne referim la istoria economiei politice, la istoria dezintegrării școlii Ricardo și a apariției teoriei economice a lui Marx. Calea de ieșire din mlaștina paradoxurilor teoretice și a antinomiilor în care a căzut acea școală a fost găsită, după cum se știe, doar de Marx, cu ajutorul dialecticii

ca logică.

Faptul că teoria lui Ricardo conținea o mulțime de contradicții logice nu a fost descoperit de Marx. Malthus, Sismondi, McCulloch și Proudhon au văzut perfect acest lucru. Dar numai Marx a fost capabil să înțeleagă adevărata natură a contradicțiilor din teoria valorii-muncă. Să examinăm, urmându-l pe Marx, una dintre ele, cea mai tipică și acută: antinomia dintre legea valorii și legea ratei medii a profitului.

Legea valorii a lui David Ricardo afirmă că munca umană vie este singura sursă și substanță a valorii. Această afirmație a constituit un mare pas înainte pe calea către adevărul obiectiv. Dar profitul este și valoare. Atunci când încercăm să exprimăm acest lucru teoretic, adică prin legea valorii, obținem o contradicție logică evidentă. Ideea este că profitul este valoare nouă, nou creată sau, mai precis,
o parte din ea. Aceasta este, fără îndoială, o determinare analitică corectă. Dar valoarea nouă este produsă numai prin muncă nouă. Ce trebuie făcut atunci cu privire la faptul empiric absolut evident că mărimea profitului nu este în niciun caz determinată de cantitatea de muncă vie cheltuită în producția sa? Ea depinde exclusiv de mărimea capitalului în ansamblu și în niciun caz de mărimea acelei părți din acesta care este alocată plății salariilor. Este și mai paradoxal că profitul este cu atât mai mare cu cât se consumă mai puțină muncă vie în producția sa.

Legea ratei medii a profitului, care stabilește dependența mărimii profitului de magnitudinea capitalului în ansamblu, și legea valorii, care afirmă că numai munca vie produce valoare nouă, devin, în teoria lui Ricardo, o contradicție deschisă, reciproc exclusivă. Totuși, ambele legi determină unul și

același obiect (profitul). La vremea sa, Malthus a remarcat această antinomie cu o satisfacție maliționasă.

Aceasta era problema, care nu putea fi rezolvată folosind principiile logicii formale. Și dacă gândirea ajungea aici la antinomie, la contradicție logică, este dificil în acest caz să dăm vina pe dialectică. Nici Ricardo, nici Malthus nu aveau nicio idee despre asta. Amândoi cunoșteau doar teoria lui Locke despre...

Cogniția și logica (precis formală) corespunzătoare acesteia. Canoanele acesteia din urmă erau pentru ei incontestabile și unice. Legea universală (în acest caz legea valorii) este justificată de această logică numai dacă a fost demonstrată ca o regulă empirică direct generală, cu care toate faptele, fără excepție, sunt rezumate fără contradicție.

S-a descoperit că această relație dintre legea valorii și formele propriei sale manifestări nu există. Profitul, de îndată ce se încearcă înțelegerea lui teoretică, adică prin intermediul legii valorii, se dovedește în mod neașteptat a fi o contradicție absurdă. Dacă legea valorii este universală, atunci profitul este imposibil în principiu. Însăși existența sa respinge universalitatea abstractă a legii valorii, legea propriei sale existențe.

Creatorul teoriei valorii-muncă a fost preocupat în primul rând de corespondența dintre judecățile teoretice și obiectul studiului. În mod judicios și chiar cinic, el a exprimat situația reală a lucrurilor și, în mod firesc, întrucât aceasta din urmă este plină de antagonisme insolubile, apare și în gândire ca un sistem de conflicte, antagonisme și contradicții logice. Această împrejurare, pe care teoreticienii burghezi au văzut-o ca o dovadă a slăbiciunii și a lipsei de elaborare a teoriei lui Ricardo, mărturisește—

El susținea exact opusul: forța și obiectivitatea teoriei sale.

Când discipolii și succesorii lui Ricardo nu își pun ca preocupare principală corespondența dintre teorie și obiect , ci mai degrabă concordanța determinărilor teoretice elaborate cu cerințele consecvenței logice formale, cu canoanele unității formale a teoriei, atunci începe dezintegrarea teoriei valorii-muncă. Marx scrie despre James Mill: „Ceea ce căuta el era succesiunea logică formală. «Prin urmare», odată cu el, începe *dezintegrarea* școlii lui Ricardo . ”[150]

În realitate, așa cum a demonstrat Marx, legea universală a valorii se află într-o relație de contradicție reciproc exclusivă cu forma empirică a propriei manifestări : cu legea ratei medii a profitului. Aceasta este o *contradicție reală a obiectului real.* Și nu este nimic surprinzător în faptul că încercarea de a prezenta o lege drept alta într-un mod deschis și direct are ca rezultat o contradicție logică. Atunci când încercările de a armoniza valoarea și profitul direct și *fără contradicție* continuă totuși , ele „se confruntă cu o problemă”, după cum spunea Marx, „mai dificil de rezolvat decât cvadratura cercului”.
E ca și cum ai încerca să demonstrezi existența a ceva ce nu există.[151]

Teoreticianul care gândește metafizic, atunci când întâlnește un astfel de paradox, îl

---

[150] G. Marx. *Capitalul.* C. Marx și F. Engels. *Opere, t.* 26, partea a III-a, pag. 81-82.

[151] Ibidem, p. 85.

interpretează invariabil ca o consecință a erorilor comise de gândirea anterioară în elaborarea și formularea legii universale. Este firesc pentru el să caute soluția paradoxului printr-o analiză pur formală a teoriei, prin precizia conceptelor, corectarea formulărilor și așa mai departe. Referitor la această abordare a rezolvării problemei, Marx scrie: „Contradicția dintre legea generală și cele mai dezvoltate relații concrete vor să o rezolve aici nu prin găsirea verigile intermediare, ci prin apropierea directă a concretului de abstract și prin adaptarea imediată a concretului la abstract. Și vor să realizeze acest lucru cu ajutorul *ficțiunii verbale,* prin schimbarea *vera rerum vocabulara* (a denumirilor corecte ale lucrurilor. - *Notă editorială).* (În fața noastră avem de fapt o «dispută a cuvintelor», dar este o «dispută a cuvintelor», deoarece contradicțiile reale, care nu au fost rezolvate, încearcă să le rezolve aici cu ajutorul frazelor.) [152]"

Dacă legea universală contrazice situația empirică generală a lucrurilor, empiristul vede imediat soluția în schimbarea formulării legii, calculând că generalul empiric o va aproxima direct. La prima vedere, acesta pare a fi cazul: dacă gândirea contrazice faptele, este necesar să se schimbe gândirea, să se aducă în corespondență cu generalul, dat direct la suprafața fenomenelor. În realitate, o astfel de cale este teoretic falsă și tocmai pe această cale școala lui Ricardo ajunge la renunțarea completă la teoria valorii-muncă. Legea

[152] Ibidem.

universală, revelată teoretic de Ricardo, este sacrificată de dragul empirismului grosolan; acest empirism grosolan degenerează în „falsă metafizică, într-o scolastică incapabilă să se ocupe de fenomene empirice incontestabile, în tendința de a le prezenta, prin simplă abstractizare, ca pe niște corolare ale legii generale sau de a le prezenta pe furiș drept această lege ”.[1]

Logica formală și metafizica care o absolvă cunosc doar două modalități de a rezolva contradicțiile în gândire. Prima modalitate constă în adaptarea directă a legii universale la situația generală a lucrurilor, evidentă empiric. Aici, așa cum am văzut deja, conceptul de valoare se pierde. A doua modalitate constă în prezentarea contradicției interne, exprimată în gândire ca o contradicție logică, ca o contradicție externă.[153]

[153]Ibidem, partea I, p. 64.

contradicția internă a două lucruri, fiecare dintre ele nefiind contradictoriu în sine. Această procedură se numește reducerea contradicției interne la o contradicție „în relații diferite sau la momente diferite".

Așa-numita „formă profesională de dezintegrare a teoriei" a ales a doua cale. Nu se explică oare profitul prin valoare fără contradicții? Ei bine, și ce dacă! Nu este nevoie să ne încăpățânăm să ne agățăm de unilateralitate; este necesar să recunoaștem că, de fapt, profitul nu provine doar din muncă, ci și din mulți alți factori. Este necesar să acordăm atenție rolului pământului, rolului mașinilor, rolului cererii și ofertei și multor altor lucruri. Problema, spun ei, nu este contradicțiile, ci completitudinea. Astfel se naște faimoasa formulă tripartită a economiei vulgare: „Capital — procent, pământ — rentă, muncă — salariu". Aici, cu siguranță, nu există o contradicție logică, ci în schimb există o absurditate simplă, precum „logaritmul galben", așa cum subliniază caustic Marx. Contradicția logică dispare, dar odată cu ea dispare și abordarea teoretică a lucrurilor în general.

Concluzia este clară: nu orice modalitate de rezolvare a contradicțiilor duce la *dezvoltarea teoriei* . Cele două metode menționate semnifică o „soluție" la contradicții care este identică cu convertirea teoriei într-un eclectism empiric. Căci teoria, în general, există doar acolo unde există o aspirație conștientă și principială de a înțelege toate fenomenele singulare ca modificări necesare ale uneia și aceleiași substanțe universale concrete - în acest caz, substanța valorii: munca umană vie.

Singurul teoretician care a reușit să rezolve - contradicțiile logice ale teoriei lui Ricardo, astfel încât aceasta să ducă nu la dezintegrarea ei, ci mai degrabă la *dezvoltarea* teoriei valorii-muncă, a fost, după cum se știe, Karl Marx. În ce constă metoda sa dialectică materialistă de rezolvare a antinomiilor? În primul rând, este necesar să se observe că contradicțiile reale relevate de Ricardo nu dispar în sistemul lui Marx. Mai mult, ele apar aici ca contradicții *necesare* ale obiectului și în niciun caz ca urmare a naturii eronate a gândirii , a inexactității determinărilor etc. În primul volum al *Capitalului,* de exemplu, se arată că plusvaloarea este produsul exclusiv al acelei părți de capital - care, cheltuită pe salarii, se transformă în muncă vie, adică capital variabil. Teza celui de-al treilea volum, însă, afirmă: „Fie cum ar fi, rămâne faptul că plusvaloarea provine simultan din toate părțile care alcătuiesc capitalul investit [154]. ”

Între prima și a doua teză s-a dezvoltat un întreg sistem, un întreg lanț de verigi intermediare; totuși, între ele s-a menținut o relație reciproc exclusivă, contradictorie, care a căzut sub vetoul logicii formale. Tocmai din acest motiv, economiștii vulgari, după publicarea celui de-al treilea volum al *Capitalului ,* au declarat solemn că Marx nu și-a îndeplinit promisiunile, că a lăsat nerezolvate antinomiile teoriei valorii-muncă și că, în consecință, întregul *Capital* nu este altceva decât o mânie dialectico-speculativă.

Prin urmare, universalul contrazice și

[154] Ibidem, t. 25, partea I, p. 43.

manifestarea sa singulară în *Capital* , iar contradicția dintre ele nu dispare pentru că între ele s-a dezvoltat un întreg lanț de verigi intermediare. Dimpotrivă, acest lucru demonstrează tocmai că antinomiile teoriei valorii-muncă nu sunt deloc contradicții logice ale obiectului, ci contradicții reale ale obiectului, exprimate corect de Ricardo, chiar dacă acesta nu le-a înțeles. Antinomiile teoriei valorii-muncă nu sunt în niciun fel suprimate în *Capital* ca ceva subiectiv. Ele sunt înțelese aici , adică *obținute* în alcătuirea unei înțelegeri teoretice mai profunde și mai concrete. Cu alte cuvinte, ele sunt *păstrate ,* dar își pierd caracterul de contradicții logice; ele sunt transformate în momente abstracte ale unei înțelegeri concrete a realității economice. Și acest lucru nu este surprinzător: orice sistem concret care se dezvoltă include în sine contradicția ca principiu al autodezvoltării sale și ca formă în care se întemeiază dezvoltarea.

Să comparăm, așadar, înțelegerea valorii de către metafizicianul Ricardo și de către dialecticianul Marx. După cum se știe, Ricardo nu a analizat valoarea în funcție de forma sa. Abstracția sa despre valoare este, pe de o parte, incompletă, iar pe de altă parte, formală; tocmai din acest motiv, este incorectă. În ce vede Marx plenitudinea și bogăția de conținut în analiza valorii, care îi lipsesc lui Ricardo?

În primul rând, valoarea este o contradicție vie și concretă. Ricardo a arătat valoarea doar din perspectiva substanței, adică a considerat munca drept substanță a valorii. Cât despre Marx, el,

pentru a împrumuta din *Fenomenologia spiritului a lui Hegel* , a înțeles valoarea nu doar ca substanță, ci și ca subiect. Valoarea se prezintă ca substanță-subiect al tuturor formelor și categoriilor dezvoltate ale economiei politice. Din aceasta apare dialectica conștientă în această știință. Căci subiectul, în înțelegerea lui Marx (în acest caz, el folosește terminologia Fenomenologiei *spiritului),* este realitatea, care se dezvoltă prin contradicțiile sale interne .

Să aruncăm o privire mai atentă asupra analizei marxiste

de valoare. Schimbul unei mărfi cu alta este investigat direct , fără intervenția banilor. În schimb, în timpul căruia o marfă este substituită cu alta, valoarea doar apare, doar se exprimă, dar nu este niciodată creată. Ea se manifestă astfel: o marfă joacă rolul valorii relative, iar cealaltă, care i se opune, joacă rolul de echivalent. Cu particularitatea că „...aceeași marfă nu poate lua simultan ambele forme în aceeași expresie a valorii. Aceste forme se exclud reciproc precum cei doi poli sau cele două capete ale unei linii [155]. ”

Un metafizician se va bucura, fără îndoială, citind aceasta: două forme economice care se exclud reciproc nu pot coincide simultan într-o marfă! Dar se poate spune că Marx respinge posibilitatea coincidenței unor determinări care se exclud reciproc în obiect și în înțelegerea acestuia? Dimpotrivă. Ideea este că, deocamdată, nu avem de-a face cu conceptul *de* valoare, cu valoarea ca atare. Fragmentul citat încheie analiza formei *de - manifestare* a valorii. Valoarea însăși rămâne deocamdată ascunsă, iar esența fiecărei mărfi nu este exprimată teoretic. La suprafața fenomenelor, ea apare de fapt în așa fel încât cele două sunt vizibile.

---

[155] C. Marx. *Capitalul.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* t. 23, p. 58.

Forme abstracte unilaterale ale manifestării sale . Dar valoarea însăși nu coincide cu niciuna dintre aceste forme, nici cu simpla sa unitate mecanică. Este ceva al treilea, ceva care se află mai profund. Pânza ca marfă apare posesorului său doar sub forma relativă a valorii. Pânza nu poate fi simultan echivalentă în același raport.

perspectivă *abstractă, unilaterală* . Proprietarul pânzei are drepturi absolut egale cu cele ale proprietarului redingotei , dar din perspectiva acestuia din urmă, relația examinată este în opoziție deschisă. Astfel, nu avem „două relații distincte", ci *o relație concretă, obiectivă : relația reciprocă dintre doi proprietari de mărfuri. Și din această* perspectivă *concretă , fiecare* dintre cele două mărfuri - pânza și redingota - măsoară valoarea celeilalte și servește *drept* material prin care se măsoară valoarea. Cu alte cuvinte, fiecare dintre ele presupune reciproc că forma echivalentă a valorii este realizată în cealaltă marfă , o formă în care cealaltă marfă nu mai poate exista deoarece există într-o formă relativă.

Cu alte cuvinte, schimbul care are loc în realitate presupune că *fiecare dintre cele două* mărfuri corelate reciproc dobândește imediat ambele forme economice de valoare: își măsoară propria valoare și servește drept material pentru exprimarea valorii celeilalte mărfuri. Și în timp ce dintr-un punct de vedere unilateral, abstract, fiecare există doar într-o singură formă, apărând ca valoare relativă într-o relație și ca echivalent în alta, dintr-un punct de vedere concret - adică în realitate - fiecare marfă există *simultan* și, mai mult decât atât, *în cadrul*

aceleiași relații, în ambele forme de valoare care se exclud reciproc. Dacă cele două mărfuri nu se recunosc reciproc ca echivalente, atunci schimbul pur și simplu nu are loc. Dacă schimbul are loc, înseamnă că ambele forme de valoare care se exclud polar în fiecare dintre cele două mărfuri coincid.

„Care este rezultatul tuturor acestora" , va spune metafizicianul? Se pare că Marx se contrazice. Uneori spune că cele două forme polare de exprimare a valorii nu pot coincide într-o marfă, alteori afirmă că, totuși, în schimbul real acestea coincid. Acesta este răspunsul: studiul concret al mărfii infirmă rezultatul obținut prin abordarea abstractă, unilaterală a acesteia, demonstrându-i falsitatea. Adevărul schimbului de mărfuri constă tocmai în faptul că acesta implică o relație absolut imposibilă din punctul de vedere al concepției abstracte, unilaterale.

Sub forma contradicției examinate, așa cum arată analiza, se dezvăluie altceva, și anume: conținutul absolut al fiecărei mărfi, valoarea sa, contradicția *internă* dintre valoare și valoare de întrebuințare. Marx spune: „Prin urmare, antiteza internă a valorii de întrebuințare și a valorii conținute în marfă se conturează într-o antiteză externă , adică în relația dintre două mărfuri, dintre care una, *a cărei* valoare încearcă să o exprime, prezintă interes direct doar ca valoare de întrebuințare, în timp ce cealaltă, *în care* este exprimată valoarea, prezintă interes direct doar ca valoare de schimb. Forma simplă a valorii unei mărfi este, prin urmare, forma simplă în care se manifestă antiteza valorii de întrebuințare și a valorii conținute în ea [156]. ”

Din punct de vedere al logicii, acest pasaj este extraordinar de instructiv. Metafizicianul, întâlnind faptul coincidenței unor determinări opuse în concept, în judecata despre lucru, va vedea aici o expresie teoretică neadevărată și se va strădui să reducă contradicția internă la o contradicție externă a două lucruri, fiecare dintre ele, în opinia sa, nefiind contradictoriu intern, la o contradicție „în relații diferite” sau „în momente diferite”. Marx procedează exact invers. El arată că în contradicția externă se manifestă contradicția internă ascunsă în fiecare dintre lucrurile legate reciproc doar extern.

În concluzie, valoarea se prezintă ca o relație internă a mărfii *cu ea însăși ,* care se manifestă extern prin relația sa cu o altă marfă. Cealaltă marfă joacă doar rolul unei oglinzi, reflectând natura contradictorie internă a mărfii, care îi exprimă

[156] Ibidem, p. 71.

valoarea. În termeni filosofici, contradicția externă apare doar ca un fenomen, iar relația cu o altă marfă - așa cum este mediată prin această relație - apare ca relația mărfii cu ea însăși. Relația internă , relația cu ea însăși, este valoarea ca și conținut economic absolut al fiecăreia dintre mărfurile corelate reciproc.

Metafizicianul încearcă întotdeauna să reducă relația interioară la relația exterioară. Pentru el, contradicția „în cadrul unei relații" este un indice al caracterului abstract al cunoașterii, un indice al confuziei diferitelor planuri de abstractizare etc., *iar* contradicția externă este sinonimă cu caracterul „concret" al cunoașterii . Pentru Marx, dimpotrivă, dacă obiectul apare în gândire doar ca o contradicție externă, acesta este un indice al unilateralității, al cunoașterii superficiale. Înseamnă că, în loc de contradicția internă, a fost înțeleasă doar forma externă a manifestării sale. Dialectica ne obligă întotdeauna să vedem în spatele relației cu altul relația, ascunsă în spatele ei, cu sine însuși, relația internă a lucrului.

Astfel, diferența dintre dialectică și metafizică nu constă în faptul că prima recunoaște doar contradicții interne, iar cea de-a doua doar contradicții externe. Metafizica urmărește întotdeauna să reducă contradicția internă la contradicție „în relații diferite", negând semnificația obiectivă a contradicției interne. Dialectica nu reduce în niciun fel o contradicție la alta. Ea recunoaște obiectivitatea amândurora. Dar ideea nu este de a reduce contradicția externă la contradicție internă, ci de a *deduce* externul din intern și de a înțelege ambele în necesitatea lor

obiectivă. Mai mult, dialectica nu neagă faptul că contradicția internă apare întotdeauna în fenomen ca contradicție externă.

Coincidența directă a determinărilor economice care se exclud reciproc (valoare și valoare de întrebuințare) în *fiecare* dintre cele două mărfuri implicate în schimb este expresia teoretică autentică a esenței schimbului simplu de mărfuri. Această esență este valoarea. Conceptul de valoare (distins de manifestarea sa externă în actul schimbului) este caracterizat, din punct de vedere logic, ca o contradicție directă, o coincidență directă a două forme de existență economică care se exclud reciproc.

Astfel, în actul propriu-zis al schimbului, se realizează ceea ce este considerat imposibil din punctul de vedere al raționamentului abstract (logic formal): identificarea directă a contrariilor. Aceasta este expresia teoretică a faptului real că schimbul direct de mărfuri nu se poate realiza fără dificultăți , coliziuni, conflicte, contradicții și crize. Ideea este că schimbul direct de mărfuri este incapabil să exprime măsura socială necesară a cheltuielilor de muncă în diferitele ramuri ale producției sociale, adică valoarea. Prin urmare, în limitele formei simple de marfă, problema valorii este insolubilă, o antinomie insolubilă. Aici, marfa *trebuie și nu poate* exista în ambele forme polare de exprimare a valorii și, în consecință , schimbul propriu-zis pentru valoare este imposibil. Dar, cu toate acestea, are loc într-o anumită măsură și, prin urmare, ambele forme polare ale valorii coincid într-o oarecare măsură în fiecare marfă. Antinomia nu are soluție. Iar meritul

lui Marx constă în a fi înțeles și reflectat acest lucru teoretic.

Întrucât schimbul prin intermediul pieței rămâne singura formă universală de schimb social de lucruri, antinomia valorii își găsește soluția în
Însăși mișcarea pieței creează mijloacele de rezolvare a propriilor conflicte. Astfel, se naște banii. Schimbul devine direct, mediat de bani. Iar convergența formelor economice care se exclud reciproc în marfă este suspendată, în măsura în care aceasta se scindează în două relații distincte: actul de vânzare (transformarea valorii de întrebuințare în valoare) și actul de cumpărare (transformarea valorii în valoare de întrebuințare). Aceste două acte, care se exclud antagonic prin conținutul lor economic, nu mai coincid direct și au loc în momente diferite și în părți diferite ale pieței.

La prima vedere, se pare că antinomia este rezolvată conform tuturor regulilor logicii formale. Dar asemănarea este pur superficială. În realitate, antinomia nu a dispărut deloc; ea a căpătat doar o nouă formă de exprimare. Banii nu devin valoare pură, nici marfa nu devine valoare de întrebuințare pură. Marfa și banii – ca și înainte – sunt însărcinați cu contradicție internă, care, ca și înainte, se exprimă în gândire ca o contradicție în determinări, din nou nerezolvată și irezolvabilă, iar în forma sa cea mai evidentă, se manifestă, în realitate, doar ocazional, de exemplu, în crize. Dar se face simțită mult mai puternic.

„Doar mărfurile sunt bani", spune proprietarul de marfă atunci când această contradicție nu este evidentă. „Doar banii sunt marfă", afirmă el

deschis, contrar acestui lucru, în perioade de criză, respingându-și propria judecată abstractă. Gândirea concretă și teoretică a lui Marx arată că contradicția internă a determinărilor economice ale banilor există în fiecare moment și , în acest caz, nu este evidentă, ci mai degrabă ascunsă în interiorul mărfii și al banilor înșiși, chiar și atunci când totul pare să meargă ca pe roate și contradicția pare a fi definitiv rezolvată.

În determinările teoretice ale banilor, antinomia valorii, dezvăluită anterior, este pe deplin păstrată; aici ea constituie „esența simplă" atât a mărfii, cât și a banilor, deși la suprafața fenomenelor este ascunsă, divizată în două „relații distincte". Aceste din urmă relații, la fel ca în timpul schimbului direct de marfă cu marfă, constituie unitatea internă, care se păstrează în toată acuitatea și tensiunea sa atât în marfă, cât și în bani și, prin urmare, și în determinările teoretice ale ambelor. Valoarea continuă să fie — ca și înainte — o relație internă contradictorie a mărfii cu ea însăși, care, în realitate, se manifestă la suprafață nu prin relația directă cu o altă marfă similară, ci prin relația cu banii. Banii apar ca un mijloc prin care se realizează transformarea reciproc opusă a celor doi poli primari de exprimare a valorii (valoarea și valoarea de întrebuințare).

Din această perspectivă, întreaga logică a *Capitalului se distinge printr-un* aspect nou și crucial. Fiecare categorie concretă este prezentată ca una dintre metamorfozele prin care valoarea și valoarea de întrebuințare trec în procesul transformării lor reciproce una în cealaltă. Procesul de formare a sistemului capitalist de mărfuri apare

în analiza teoretică a lui Marx ca un proces de complicare a lanțului de verigi intermediare prin care ambii poli ai valorii, care se atrag și se exclud simultan reciproc, sunt constrânși să treacă. Calea transformării reciproce a valorii și valorii de întrebuințare devine din ce în ce mai lungă și complexă, iar tensiunea dintre poli se intensifică. Soluționarea sa relativă și temporară se realizează prin criză; soluția definitivă rezidă în revoluția socialistă.

Această abordare a lucrurilor oferă imediat - gândirii un cadru pentru analiza oricărei forme de relație economică. De fapt, așa cum piața de mărfuri găsește o soluție relativă la contradicțiile sale obiective în apariția banilor, tot așa determinările teoretice ale banilor din *Capital* servesc drept mijloc de soluționare relativă a contradicției teoretice relevate în analiza formei simple a valorii. Antinomia valorii, în limitele formei simple, rămâne insolubilă și este fixată de gândire ca o contradicție în concept. Singura soluție logic corectă la antinomie constă în observarea modului în care aceasta este rezolvată obiectiv în practică, în cursul mișcării pieței de mărfuri. Mișcarea de investigare a gândirii constă în descoperirea noii realități care s-a dezvoltat în virtutea imposibilității de a rezolva contradicția obiectivă relevată inițial.

Astfel, însuși cursul gândirii teoretice nu devine o rătăcire haotică, ci mai degrabă un proces riguros orientat către un scop. Aici, gândirea se referă la fapte empirice în căutarea condițiilor, a datelor, necesare pentru a rezolva sarcina sau problema precis formulată. Prin urmare, teoria se prezintă ca un proces de rezolvare constantă a problemelor,

condus de însăși investigarea faptelor empirice.

Investigarea circulației monetare-mărfurilor duce la o antinomie. Marx scrie: „Nu este nevoie să ne învârtim în cerc; rezultatul este întotdeauna același. Dacă se schimbă echivalente, nu se produce plusvaloare și nici nu se produce chiar dacă se schimbă valori neechivalente [157].” Astfel, conchide Marx, capitalul nu poate apărea din circulație și exact același lucru nu poate apărea în afara circulației . Trebuie să apară „pe orbita circulației *și în afara ei în același timp* . Acestea sunt condițiile problemei. *Ilic Rhodus, hic salta!* (Aici Rhodus, aici sare! — *Y. al Edil.)* ”

Pentru Marx, această modalitate de a pune problema nu este nicidecum accidentală și nici nu este un simplu procedeu retoric. Ea își are rădăcinile în însăși esența metodei dialectice de dezvoltare a teoriei, care urmează dezvoltării obiectului real. Soluția corespunde abordării problemei. Problema, care apare în gândire ca o contradicție în determinare, poate fi rezolvată doar dacă teoreticianul (precum și posesorul real al banilor) „ar fi suficient de norocos să descopere, în sfera circulației, pe piață, o marfă a cărei valoare de întrebuințare poseda calitatea extraordinară de a fi o sursă de valoare, al cărei consum real era, prin urmare, în același timp, o materializare a muncii și, prin urmare, o creare de valoare”. [158] [159].

Realitatea obiectivă se desfășoară întotdeauna

---

[157]C. Marx. *Capitalul.* G. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 23, p. 174.

[158]Ibidem, p. 177.

[19] Ibidem, pp. 177-178.

prin apariția unei contradicții specifice în interiorul ei, care își găsește rezolvarea în generarea unei forme noi, superioare și mai complexe de dezvoltare. Contradicția este insolubilă în cadrul formei inițiale de dezvoltare. Atunci când este exprimată în gândire, apare în mod natural ca o contradicție în determinările conceptului, care reflectă stadiul inițial de dezvoltare. Și aceasta nu este doar forma corectă a mișcării de investigare a gândirii, ci singura corectă, chiar dacă conține o contradicție. Acest tip de contradicție în determinări nu este rezolvat prin rafinarea conceptului, care reflectă forma dată de dezvoltare, ci mai degrabă prin investigarea ulterioară a realității, prin descoperirea acelei alte forme noi, superioare de dezvoltare în care contradicția inițială își găsește o soluție reală, verificabilă empiric.

Nu este o coincidență faptul că vechea logică evita o formă logică atât de importantă precum „semnul întrebării". Aceasta deoarece întrebările reale, problemele reale, care apar în mișcarea de investigare a gândirii, se confruntă întotdeauna cu gândirea sub forma unor contradicții în determinarea, în exprimarea teoretică a faptelor. Contradicția concretă care apare în gândire ghidează studiul ulterior al faptelor și, mai mult, conduce la un obiectiv: descoperirea și analiza acelor fapte necesare pentru rezolvarea problemei, pentru rezolvarea contradicției teoretice date.

Și dacă contradicția apare în exprimarea teoretică a realității ca o necesitate a însuși cursului investigației, nu este vorba despre ceea ce se numește o contradicție logică, chiar dacă posedă

caracteristicile formale ale uneia, ci mai degrabă despre o exprimare logic corectă a realității. În schimb, contradicția de origine și proprietate semantico-terminologică trebuie recunoscută ca o contradicție logică, care nu ar trebui să fie prezentă în investigația teoretică. Analiza formală este obligată să releve acest tip de contradicție în determinări. Vetoul logico-formal al contradicției este pe deplin potrivit aici. Strict vorbind, se referă la utilizarea termenilor, și nu la procesul mișcării conceptelor. Aceasta din urmă este obiectul logicii dialectice. Dar aici guvernează o altă lege: legea unității, a coincidenței contrariilor, mai mult, a unei coincidențe care atinge însăși identitatea lor. Aceasta constituie, tocmai, adevăratul nucleu al dialecticii ca logică a gândirii, care urmează dezvoltării realității.

Al unsprezecelea eseu

PROBLEMA DE LA GENERALUL ÎN DIALECTICĂ

Categoria generalului ocupă un loc extraordinar de important în alcătuirea logicii dialectice. Ce este generalul? În sensul literal al cuvântului, este ceea ce este comun *tuturor.* Tuturor indivizilor care,

Sub forma unei multitudini nelimitate, ea prezintă la prima vedere lumea în care trăim și despre care vorbim. Aici se află, poate, tot ce putem spune despre general, înțeles fără îndoială în mod egal de către toți.

Chiar fără a aborda diferențele filosofice privind generalul, se poate observa că termenul „comun" (și cu atât mai mult „general") este folosit în limbajul cotidian cu multiple înțelesuri, referindu-se nu doar la obiecte și înțelesuri distincte care nu coincid între ele, ci și la opuse care se exclud reciproc. Dicționarul limbii ruse moderne enumeră 12 astfel de înțelesuri. Deosebit de remarcabile sunt înțelesurile acestui termen aflate la extremele acestui spectru, înțelesuri care este puțin probabil să fie considerate compatibile. Comun, chiar dacă numai pentru doi, darămite pentru toți, se numește ceea ce corespunde compoziției fiecăruia dintre ei (așa cum condiția de a fi biped sau muritor corespunde lui Socrate *și* Caius, așa cum viteza corespunde electronului și trenului) și nu poate exista separat de indivizii corespunzători, ca un „lucru" care stă nemișcat, și ceea ce există tocmai, în afara indivizilor, ca un individ unic: strămoș comun, un câmp comun pentru doi (pentru toți), o mașină comună sau o bucătărie comună, un prieten sau o cunoștință comună etc., etc.

Este evident că unul și același cuvânt – unul și același semn – *nu poate însemna* unul și același lucru. Indiferent dacă această împrejurare este văzută ca o lipsă de perfecțiune în limbajul natural sau, dimpotrivă, ca un avantaj al flexibilității limbajului viu față de rigiditatea determinărilor limbajului artificial, nu exclude faptul că această

împrejurare rămâne o întâmplare obișnuită și, prin urmare, necesită explicații.

Dar atunci apare o întrebare complet rațională : nu se poate găsi ceva comun între cele două înțelesuri extreme - și reciproc exclusive - ale cuvântului „comun" în limbajul viu, ambele în mod egal sancționate de viața însăși, pentru a găsi *temeiul* divergenței acestor înțelesuri? Conform interpretării sancționate ca fiind „singura corectă" de tradiția logicii formale, nu se poate releva nicio astfel de trăsătură comună care să determine oricare dintre înțelesurile termenului „comun". Cu toate acestea, este clar că aici, ca în multe alte cazuri, avem de-a face cu cuvinte înrudite, similare cu indivizi înrudiți, care, deși nu au nimic în comun între ei, poartă totuși același nume de familie cu drepturi egale...

La vremea sa, Ludwig Wittgenstein a stabilit această corelație între termenii limbajului natural ca fiind suficient de tipică. Churchill-A are o relație cu Churchill-B.

Churchill-B are în comun trăsăturile a, b și c cu Churchill-C; Churchill-D are în comun trăsăturile b, c și d cu Churchill-A; Churchill-D are o singură trăsătură în comun cu Churchill-A, *iar* Churchill-E nu are nicio trăsătură cu Churchill-A; nu există nimic în comun între ei, cu excepția numelui de familie. Și, cu excepția strămoșului lor comun, adăugăm noi.

Totuși, imaginea strămoșului comun , a progenitorului, nu poate fi reconstruită prin abstracția acelor, *și* numai acelor, trăsături comune care au fost păstrate genetic de către toți

descendenții săi. Astfel de trăsături pur și simplu nu există aici. Dar numele de familie comun, comunitatea care stabilește originea, este prezentă.

Același lucru este valabil și pentru termenul „comun". Sensul original al acestui cuvânt nu poate fi restaurat prin simpla unificare formală a trăsăturilor care leagă toți termenii descendenți dintr-o familie sau gen, deoarece, continuând analogia, ar fi necesar să-l prezentăm pe Churchill-A ca un individ care era simultan brunet și blond, înalt și scund, cu fața plată și nas acvilin etc., etc.

Însă aici, probabil, analogia se termină , întrucât situația cu termenii relativi este oarecum diferită. Strămoșul aici, de regulă, nu moare. El continuă să trăiască împreună cu toți descendenții săi ca individ alături de alți indivizi, iar întrebarea se reduce la a descoperi printre *indivizii singulari prezenți* pe cel care s-a născut înaintea celorlalți și, prin urmare, a putut să-i procreeze pe toți ceilalți.

Printre trăsăturile strămoșului comun, care continuă să trăiască în descendenții săi, este necesar să presupunem capacitatea de a concepe ceva opus lui însuși: capacitatea de a concepe un individ înalt (comparativ cu strămoșul său) și, invers, unul scund (din nou, comparat cu strămoșul său). Prin urmare, strămoșul comun poate fi prezentat ca un individ de înălțime medie, cu nasul drept și părul cenușiu, adică cineva care „întruchipează" în sine, chiar dacă doar potențial, *caracteristici opuse,* care conține *în sine* – ca într-o stare de soluție sau amestec – atât una, cât și cealaltă, opuse în mod deschis. Astfel, culoarea gri poate fi imaginată ca un amestec de alb și negru, adică atât alb, cât și negru simultan . Aici

nu există nimic incompatibil cu „bunul simț”, pe care neopozitiviștii îl invocă adesea ca aliat împotriva logicii dialectice.

Între timp, tocmai aici se dezvăluie două poziții incompatibile în logică, chiar și în înțelegerea comunului (a generalului): poziția dialecticii și înțelegerea formală desăvârșită. Aceasta din urmă refuză să admită în logică ideea de *dezvoltare,* organic - în fapt și prin origine - legată de conceptul de *substanță,* adică de principiul *comunității genetice* a fenomenelor, care la prima vedere par complet eterogene (în măsura în care nu este posibil să se descopere trăsăturile comune abstracte dintre ele).

Tocmai aici a văzut Hegel punctul de divergență dintre căile gândirii dialectice („speculative”, conform terminologiei sale) și gândirea pur formală și, din acest motiv, a apreciat foarte mult opiniile lui Aristotel. „În ceea ce privește relațiile mai precise *dintre aceste trei suflete* (așa cum pot fi numite, cu particularitatea, însă, că sunt totuși separate incorect unele de altele), Aristotel face observația absolut corectă că nu ar trebui să căutăm un suflet care să fie acela care integrează *ceea ce este comun* celor trei suflete fără a coincide cu niciunul dintre ele într-o formă specifică și simplă. Aceasta este o observație profundă și, prin *aceasta, gândirea cu adevărat speculativă se distinge de gândirea pur logico-formală* (sublinierea mea. - *EI).* Printre figuri, este la fel; doar triunghiul și alte figuri specifice , cum ar fi, de exemplu, pătratul, paralelogramul etc., reprezintă ceva real, căci ceea ce au în comun, figura generală (mai precis, «figura

în general». - *EI),* este o creație goală a gândirii, este doar abstracție . Dimpotrivă, triunghiul este prima figură, este ceea ce este cu adevărat general, ceea ce se găsește și în patrulaterul etc., ca figură redusă la determinabilitate."

mai simplu. Astfel, pe de o parte, triunghiul este împreună cu pătratul, pentagonul etc., dar, pe de altă parte — și aici se dezvăluie marea inteligență a lui Aristotel — este figura cu adevărat generală (mai precis, „figura în general" — *EI)...* În acest fel, Aristotel vrea să spună următoarele: generalul gol este ceea ce nu există în sine sau nu este o clasă în sine. În practică, tot ceea ce este general este real, așa cum particularul, unicul , este asemenea a ceea ce există pentru altul. Dar generalul — arătat mai sus — este atât de real încât, în sine, fără alte schimbări, este prima sa clasă. În evoluția sa ulterioară, nu va corespunde acestei etape, ci uneia superioare [160].

Dacă din acest punct de vedere privim problema determinării comunului ca categorie universală (logică), problema reconstrucției teoretice a strămoșului comun al familiei de semnificații înrudite, care, aparent, nu au nimic în comun, atunci apare o oarecare speranță de rezolvare a acesteia.

Raționamentul logic formal, care ne îndrumă să dezvăluim trăsăturile comune abstracte împărtășite de toți membrii individuali ai unui gen (și cei care poartă același nume de familie), nu este de niciun ajutor în acest caz. Generalul în acest sens nu poate fi descoperit aici pentru simplul motiv că nu există în realitate. Nu există ca o trăsătură definitorie, comună în prezent tuturor indivizilor, nici ca o caracteristică specifică fiecăruia dintre ei, considerat separat.

---

[160]G. Hegel. *Werke in zwanzig Bănden.* Wcrkc 19. *Vorlesimgen über die Geschichle der Philosophie ll,* Frankfurt a. M., 1971, S. 203-204.

Este perfect clar că esența concretă (empiric evidentă) a legăturii care unește diferiți indivizi într-un anumit „unu", într-o *multitudine comună,* este presupusă și exprimată nu într-o trăsătură comună abstractă împărtășită de toți, nici într-o determinare în mod egal inerentă fiecăruia. Mai degrabă, o astfel de unitate (sau comunitate) este creată de o trăsătură posedată de un individ, dar nu de celălalt. Iar absența unei astfel de trăsături leagă indivizii unii de alții mult mai puternic decât prezența aceleiași trăsături la amândoi.

Doi indivizi absolut identici, posedând același set de cunoștințe, obiceiuri, înclinații etc., nu ar avea absolut niciun interes unul pentru celălalt; nu ar avea nevoie unul de celălalt. Pentru ei, viața ar fi îngrozitor de plictisitoare. Ar fi pur și simplu o duplicare a singurătății. Generalul nu este nicidecum asemănarea care se repetă de multe ori în fiecare obiect luat separat , care apare ca o trăsătură comună și este fixată cu un semn. Este, mai presus de toate, legătura regulată dintre doi (sau mai mulți) indivizi singulari, care îi transformă în momente ale aceleiași unități concrete, reale. Și această unitate este mult mai rezonabil prezentată ca o totalitate de momente singulare *distincte* decât ca o multitudine indeterminată de unități indiferente una față de cealaltă. Generalul apare aici ca o lege sau un principiu de concatenare a acestor detalii în structura unui anumit întreg, a unei anumite totalități, așa cum obișnuia să o exprime Karl Marx - urmându-l pe Hegel. Aici nu este nevoie de abstracție, ci de analiză.

Dacă revenim la problema comunalității genetice a diferitelor (și opuse) înțelesuri pe care termenul

„comun" le-a dobândit în evoluția limbii vii, problema, se pare, se reduce la a distinge între ele ceea ce poate fi considerat cu certitudine drept sensul original și apoi a studia de ce și cum sensul inițial, mai întâi în timp și simplu în esență, s-a extins atât de mult încât a început să cuprindă ceva opus, ceva ce nu intenționa inițial. Întrucât este dificil de suspectat că strămoșii noștri îndepărtați erau înclinați să inventeze „obiecte" și „construcții abstracte", este aparent mai logic să presupunem ca sens inițial pe care termenul „comun" l-a păstrat până acum în expresii precum „strămoș comun" sau „câmp comun". Cercetările filologice susțin această opinie. Karl Marx a remarcat cu satisfacție: „Dar ce ar spune bătrânul Hegel dacă ar ști în lumea de apoi că *generalul [All-gemeine]* nu înseamnă pentru popoarele germanice și scandinave nimic altceva decât pământ comunal, *iar particularul [Sundre, desondre]* nu înseamnă nimic altceva decât proprietate privată (Sondereigen), separată de acest pământ comunal? [161]"

Este de la sine înțeles că, dacă luăm în considerare acest sens fundamental și simplu „autentic-general" al cuvintelor, cum ar spune Hegel, în noțiunea că comunul (generalul) precede de fapt, în timp, unicului, separatului, particularului și izolatului, este imposibil să descoperim urmele misticismului rafinat care pătrunde în ideile neoplatoniștilor și în scolastica Evului Mediu creștin, unde generalul a devenit sinonim cu gândirea, considerată – de la bun început – ca

[161] *Scrisoare de la C. Marx către F. Engels,* 25 *martie 1868.* C. Marx și F. Engels. *Opere, vol. 82, p. 45.*

cuvânt, ca „logos", ca ceva incorporeal, spiritualizat, pur spiritual. În sensul său original, dimpotrivă, generalul apare clar în conștiință și, prin urmare, și în limbajul care îl exprimă, ca sinonim pentru substanță corporală, sub formă de apă, foc, particule minuscule omogene („indivizibile") etc., etc. O astfel de noțiune ar putea fi considerată naivă (deși în realitate este departe de a fi atât de naivă), grosolan senzorială, „prea materialistă", dar nu există nicio urmă de misticism aici...

De aceea, acuzația pe care adversarii săi o adresează întotdeauna materialismului este complet stângace, o acuzație de plagiat.

tonism mascat, când spun că este legat iminent de teza despre *realitatea obiectivă* a generalului. Desigur, dacă de la bun început se acceptă opinia (și motivul pentru aceasta este necunoscut) că generalul este gândire și nimic altceva decât gândire, atunci nu numai Marx și Spinoza, ci și Thales și Democrit se vor dovedi a fi „criptoplatonici".

Identificarea generalului cu gândirea , ca teză inițială a oricărui sistem de idealism filosofic, trebuie evaluată ca o axiomă acceptată fără niciun fundament, ca o prejudecată goală, o moștenire a Evului Mediu. Vitalitatea acestei prejudecăți nu este întâmplătoare. Ea coincide cu rolul enorm pe care cuvântul și „explicația" verbală a gândirii l-au jucat și continuă să-l joace în procesul de formare a culturii spirituale. Aici apare iluzia că generalul își are ființa efectivă (realitatea sa) exclusiv și exclusiv ca „logos", ca sensul cuvântului, al termenului, al semnului limbajului. În măsura în care conștiința filosofică, care reflectă în special asupra

generalului, s-a preocupat de acesta încă de la început în exprimarea sa verbală, dogma despre identitatea generalului și sensul (sensul) cuvântului începe să apară ca o premisă naturală și ca temei pe care acesta se află, asemenea aerului pe care îl respiră, ca ceva evident.

Să observăm în treacăt că prejudecata menționată anterior, considerată drept adevăr absolut de - neopozitivismul contemporan, i se părea tot atât de neîndrăgită și lui Hegel, atât de neîndrăgită de neopozitiviști. Hegel a presupus, de asemenea, cu sinceritate că materialismul, ca sistem filosofic, este imposibil în principiu, deoarece filosofia este știința *generalului,* iar generalul este gândirea, tocmai gândirea și nimic altceva decât gândirea, și nu poate fi altceva... Cu siguranță, Hegel a avut un avantaj enorm față de adepții ulteriori ai acestei prejudecăți, căci el a înțeles gândirea mult mai profund. Astfel, Hegel este cel care a subminat complet prestigiul prejudecății de identificare a gândirii cu cuvântul. Cu toate acestea, el revine la ea indirect, ca un prizonier, în măsura în care consideră cuvântul, dacă nu singura formă de ființă efectivă a gândirii, cel puțin pentru a-i păstra importanța *primordială* - în timp și în fapt - a ființei sale. Hegel, și acest lucru îi este caracteristic , distruge mai întâi o veche prejudecată și apoi o restaurează cu toate drepturile sale, folosind un aparat dialectic foarte subtil.

Reevaluarea materialistă cardinală a realizărilor logicii hegeliene (a dialecticii), realizată de Marx, Engels și Lenin, este legată de afirmarea *realității obiective a generalului,* dar nicidecum în spiritul lui Platon și Hegel. Mai degrabă, este în sensul concatenării regulate a fenomenelor materiale, în

sensul legii coeziunii lor în compoziția unui anumit întreg, în compoziția unei totalități auto-dezvoltate, ale cărei componente sunt „înrudite" în esența materiei nu prin virtutea posedării unei singure trăsături identice, ci prin virtutea unității genezei, prin virtutea faptului că toate au un strămoș comun sau, mai precis spus, prin virtutea faptului că au apărut ca modificări variate ale aceleiași substanțe, care are un caracter *complet material* (adică, care este independent de gândire *și* vorbire).

Prin urmare, fenomenele omogene nu posedă infailibil „asemănarea de familie" ca unică bază pentru includerea lor într-un gen. *Generalul* din ele se poate manifesta în exterior destul de clar sub forma diferențelor, chiar și sub forma contrariilor, care fac ca fenomenele particulare să se completeze reciproc ca componente ale unui întreg, ale unui anumit „mulțime" pe deplin real, „ale unei totalități organice", și nu ale unei multitudini amorfe de unități incluse aici pe baza unei trăsături mai mult sau mai puțin aleatorii. Mai mult, generalul, care se manifestă tocmai în particularități, în caracteristicile individuale ale componentelor întregului, fără excludere, există în sine și prin sine ca particular, alături de alți indivizi particulari derivați din el. Nu este nimic mistic aici: tatăl trăiește adesea mult timp alături de copiii săi. Și dacă nu este prezent, fără îndoială a *fost* la un moment dat; adică, trebuie considerat în categoria „ființei efective". Înțeles genetic, generalul există, desigur, nu numai în eterul abstracțiunii, nu numai în elementul cuvântului și al gândirii; Existența sa nu suprimă și nu diminuează realitatea modificărilor sale, a indivizilor particulari derivați

din ea și dependenți de ea.

În analiza lui Marx asupra capitalului, schițată pe scurt de noi, conceptul de general joacă cel mai important rol metodologic. „Capitalul, în măsura în care îl considerăm aici ca o relație care trebuie distinsă de valoare și bani, este *capital în general,* adică suma totală a determinărilor care disting valoarea ca și capital de valoarea ca simplă valoare sau bani. Valoarea, banii, circulația etc., prețurile etc. sunt presupuse a fi date, la fel ca munca etc. Dar aici nu ne preocupă încă nicio formă *specială* de - capital, nici *capitalul particular,* care se distinge de alte capitaluri particulare etc. Suntem martori la procesul apariției sale. Acest proces dialectic al apariției capitalului este doar o expresie ideală a mișcării reale în care apare capitalul. Relațiile ulterioare trebuie considerate ca o dezvoltare a acestui embrion. Este necesar, însă, să se fixeze forma specifică în care apare capitalul într-un *punct concret sau altul.* Altfel, va fi o încurcătură [162]. ”

Aici, aceeași relație dintre valoare și capital este clar stabilită – aceeași relație pe care Hegel o descoperă, în pasajul pe care l-am citat mai sus, între triunghi și pătrat, pentagon etc. – și, în plus, cu un dublu sens. În primul rând, conceptul de valoare în general nu este determinat aici nicidecum de totalitatea trăsăturilor comune abstracte care pot fi descoperite, dacă se dorește, în compoziția tuturor tipurilor speciale de valoare (adică a mărfurilor, forței de muncă, capitalului, rentă, dobânzii etc.), ci mai degrabă de cea mai riguroasă analiză a unei

[162]C. Marx. *Critica economiei politice. Schiță inițială. 1857-1838.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 46, partea I, pp. 263-264.

singure relații, pe deplin specifice și reale, care există între oameni: relația de schimb direct al unei mărfi cu alta. În analiza acestei realități a valorii, redusă la forma sa cea mai simplă, se dezvăluie determinările generale ale valorii, care, mai târziu, în etapele superioare ale dezvoltării și analizei sale, se regăsesc (se reproduc) ca determinări generale abstracte ale banilor, forței de muncă și capitalului.

În al doilea rând, dacă este vorba despre determinarea capitalului în general, aici, așa cum - subliniază Marx în mod specific, este necesar să se țină cont de următorul principiu, care „are un caracter mai degrabă logic decât economic".

Capitalul general posedă o *existență reală, distinctă* de cea a capitalurilor reale particulare . Acest lucru este recunoscut de economia politică actuală, deși nu este *pe deplin înțeles* de aceasta, și constituie un element foarte important al teoriei sale despre nivelarea profiturilor etc. De exemplu, capitalul, în această *formă generală,* deși aparține capitaliștilor individuali, constituie, în *forma sa - elementară* de capital, acel capital care este acumulat în bănci sau distribuit prin intermediul băncilor, acel capital care - așa cum spune Ricardo - este distribuit într-un mod remarcabil în conformitate cu nevoile producției. Acest capital, în forma sa generală, formează, de asemenea, prin împrumuturi etc., un anumit nivel comun pentru diferite națiuni. Prin urmare, să presupunem, dacă este permis capitalului general ca, pentru a-și spori valoarea, să fie asumat în două moduri, *iar* în această dublă formă valoarea sa trebuie să se dubleze, atunci capitalul unei anumite națiuni speciale, care este, spre deosebire de alta,

reprezentativ pentru capitalul *prin excelență* (prin excelență. ■ - *Nota editorului),* trebuie acordat ca împrumut unei terțe națiuni, pentru a avea - posibilitatea de a-și spori valoarea. Dubla presupunere, atitudinea față de sine ca față de ceva străin, devine în acest caz diabolic de reală. Prin urmare, generalul, nefiind, pe de o parte, nimic mai mult decât *diferit*—

„Specificitatea mentală (trăsătură distinctivă specifică — *V. din Edit.)* reprezintă simultan o anumită formă reală *specială* , alături de forma particularului și a unicului.” „Acesta este și cazul în algebră”, continuă Marx. „De exemplu, *a, b, c* Sunt numere în general, în orice și pentru orice; totuși, sunt numere întregi în opoziție cu numerele *ab, b[c, cjb, c¡a, b/a* etc., care însă presupun aceste numere întregi ca elemente generale [163].

Situația legăturii dialectice dintre general și particular, individual, în virtutea căreia este imposibil să dezvăluim generalul intrinsec în compoziția indivizilor particulari prin intermediul abstracției formale (prin intermediul dezvăluirii a ceea ce este același, a ceea ce este identic în ei), poate fi demonstrată mai clar în exemplul dificultăților teoretice legate de conceptul de „om”, cu determinarea esenței omului, a cărei soluție a fost găsită de Marx, bazându-se tocmai pe înțelegerea dialectică a problemei generalului [164]. „ ...Esența umană nu este ceva abstract inerent fiecărui individ. Este, în realitatea sa, ansamblul relațiilor sociale [165].” Astfel, într-un mod aforistic, Marx o formulează în cunoscutele *Teze despre Feuerbach.*

Aici vedem clar nu doar principiul sociologic, ci și principiul logic al gândirii lui Marx. Tradus în limbajul logicii, aforismul lui Marx înseamnă că este inutil să căutăm determinările generale care

---

Ibidem , p. 437.

[164]Vezi E. V. Iliénkov, *Dialectica abstractului și concretului în „Capitalul” lui Marx.* M., 1960.

C. Marx. *Teză despre Feuerbach.* C. Marx și F. Engels. *Opere,* t. 8, p. 8.

exprimă esența unei specii - fie ea omenire sau oricare alta - printre trăsăturile abstracte comune posedate de fiecare reprezentant individual al acelei specii. Esența naturii umane în general nu poate fi descoperită decât prin analiza critico-științifică a „totalitatei", a „întregului" relațiilor istorice și sociale om-om, prin cercetare concretă și prin înțelegerea legilor care au guvernat și continuă să guverneze procesul de naștere și evoluție atât a societății umane în ansamblu, cât și a individului.

Individul, izolat, este om în sensul exact și riguros al cuvântului doar în măsura în care își realizează unul sau altul set de capacități – tocmai personalitatea sa – care se dezvoltă istoric (moduri specifice ale activității vitale umane), unul sau altul fragment de cultură, care s-a format înainte și independent de el, asimilat în procesul educației sale (în procesul formării sale ca om). Din acest punct de vedere, personalitatea umană

Poate fi considerată pe bună dreptate o realizare singulară a culturii, adică a ceea ce este general în om.

Generalitatea, înțeleasă în acest fel, nu este o „egalitate" generică, mută a indivizilor, ci o realitate, fragmentată intern , multifațetată și repetată în sfere singulare (separate) care se completează reciproc, care sunt de fapt interdependente și care sunt, prin urmare, legate prin legături de origine comună nu mai puțin solid și flexibil decât organele corpului individului biologic, care se dezvoltă dintr-un singur ovul. Cu alte cuvinte, determinarea logico-teoretică a generalității concrete a existenței umane nu poate consta decât în descoperirea necesității prin care diversele forme ale activității vitale umane specifice, capacitățile sociale umane și nevoile lor corespunzătoare se dezvoltă și interacționează unele cu altele.

Înțelegerea materialistă a esenței omului vede – în deplină concordanță cu datele antropologiei, etnografiei și arheologiei – forma generală a existenței umane în muncă, în transformarea directă a naturii (atât externe, cât și interne), pe care omul social o produce cu ajutorul uneltelor pe care el însuși le creează. Acesta este motivul pentru care Marx îmbrățișează atât de ușor celebra definiție a lui Franklin conform căreia omul este o creatură care produce unelte de muncă și, prin urmare, numai din acest motiv, este o creatură care gândește, vorbește, compune muzică, se supune normelor morale și așa mai departe.

Definiția omului ca ființă care produce unelte este exemplul cel mai caracteristic, în care apare cel

mai clar înțelegerea marxistă a generalului ca general concret, precum și relația sa cu singularul și unic. Din punctul de vedere al canoanelor logicii formale, această definiție este prea concretă pentru a fi generală. Cu ea, nu poți judeca reprezentanți iluștri ai omenirii precum Mozart sau Lev Tolstoi, Rafael sau Kant.

Formal, o astfel de definiție se referă doar la un cerc restrâns de indivizi, să zicem, la muncitorii din fabrici sau ateliere de construcții de mașini. Chiar și muncitorii care nu produc mașini (unelte), ci doar le folosesc, nu se încadrează într-o astfel de definiție. Prin urmare, logica veche a apreciat pe bună dreptate definiția menționată anterior nu ca fiind generală, ci ca o definiție strict particulară, nu ca o definiție a omului în general, ci ca o definiție a unei anumite profesii.

Generalul (general-concretul) se opune varietății date senzorial a indivizilor particulari, mai ales nu ca o abstracțiune mentală, ci ca *substanță proprie, ca formă* cu...

Natura concretă a interacțiunii lor. Ca atare, generalul *întruchipează,* conține în sine, în determinabilitatea sa concretă, toată bogăția particularului și a unicului, și nu doar ca o posibilitate, ci ca o necesitate pentru dezvoltare.

Înțelegerea descrisă a generalului și a modurilor de concepere științifică a acestuia nu reprezintă nicidecum un monopol al dialecticii filosofice. Știința, în dezvoltarea sa istorică propriu-zisă, spre deosebire de reprezentările sale în construcțiile epistemologice și logice ale neopozitiviștilor, pornește întotdeauna, mai mult sau mai puțin consecvent, de la o înțelegere similară a generalului. Mai mult, ea contrazice adesea orientările logice conștiente recunoscute de susținătorii săi. Această circumstanță poate fi observată clar în istoria conceptului de „valoare", care este o categorie generală a economiei politice.

Abstracția valorii în general și cuvântul care o definește sunt la fel de vechi ca însăși relațiile de piață. Grecescul „axia", germanul „wert" și așa mai departe nu au fost create de Petty, Smith sau Ricardo. Prin valoare sau preț, comerciantul și țăranul din toate timpurile înțelegeau tot ceea ce putea fi cumpărat și vândut, tot ceea ce valora ceva. Și dacă teoreticienii economiei politice ar fi încercat să elaboreze *conceptul* de valoare în general, ghidați de formulele pe care logica pur formală, orientată într-o manieră nominalistă, le-a oferit până acum științei, desigur că nu ar fi reușit niciodată. Ideea aici – de la bun început – nu a fost să dezvăluim abstractul comun, asemănarea pe care o posedă fiecare dintre obiecte, pe care utilizarea obișnuită a cuvântului peste tot a unificat-o de mult timp sub

termenul „valoare” (în acest caz, pur și simplu ar pune noțiunile în ordine, punându-le la dispoziția oricărui negustor, iar problema s-ar limita la o simplă „explicație” a ideilor negustorului despre valoare, o simplă enumerare a trăsăturilor acelor fenomene la care se aplică cuvântul „valoare” și nimic mai mult; întreaga întreprindere s-ar reduce pur și simplu la clarificarea limitelor aplicabilității termenului). Cu toate acestea, ideea este că economiștii clasici au pus problema într-un mod complet diferit și astfel conceptul , adică înțelegerea generalității reale, a fost găsită ca răspuns. C. Marx a arătat clar esența problemei pe care au pus-o.

Primul economist englez, William Petty, a derivat conceptul de valoare prin următorul raționament: „Dacă este posibil să extragi o uncie de argint și să o pui la Londra, din minele din Peru, *cu același timp* necesar pentru a produce un bushel de grâu, atunci primul dintre aceste produse va constitui prețul natural al celui de-al doilea...”[166]

Să observăm în treacăt că termenul „valoare” lipsește din raționamentul menționat anterior ; acesta se referă la „prețul natural”. Dar aici asistăm tocmai la nașterea *conceptului fundamental* al întregii științe ulterioare privind producția , distribuția și acumularea bogăției. Acest concept exprimă (reflectă) și aici (ca în exemplul lui Hegel cu triunghiul) fenomenul real, dat în experiență, care, fiind complet particular printre alte particulare, este în același timp general; reprezintă valoarea în general.

[166]Vezi C. Marx și F. Engels. *Opere,* vol. 26, partea I, p. 358.

Economiștii clasici ai economiei politice burgheze au descoperit spontan calea determinării valorii în forma sa generală. Cu toate acestea, au încercat tardiv să „verifice" conceptul corespunzător, care fusese deja format, conform canoanelor logicii, care se bazau pe ideile lui Locke despre gândire și general. Acest lucru i-a condus la o serie de paradoxuri și antinomii. Atunci când au încercat să „justifice" generalul analizând modificările sale particulare, cum ar fi profitul și capitalul, acesta nu numai că nu a fost confirmat, ci de fapt infirmat și contrazis de acestea.

Numai Marx a reușit să stabilească cauza apariției diferitelor paradoxuri și, în consecință, rezolvarea lor, întrucât s-a ghidat după idei dialectice despre natura generalului și interrelațiile sale cu particularul și unicitatea. Realitatea generalului în natură este o lege, dar legea în realitatea sa (care demonstrează, în special,

Știința naturală contemporană (de exemplu, fizica microlumii) nu este realizată ca o anumită regulă abstractă căreia i s-ar subordona strict mișcarea fiecărei particule individuale, luată separat, ci doar ca o *tendință,* care se manifestă în comportamentul unui set mai mult sau mai puțin complex de fenomene unice, prin încălcarea, prin negarea generalului în fiecare dintre manifestările sale separate (singulare). Iar gândirea, fie că vrea, fie că nu, trebuie să ia în considerare această împrejurare.

Determinările generale ale valorii (legea valorii) sunt elaborate în *Capital* în timpul analizei unei evaluări specifice, prima din punct de vedere istoric și, prin urmare, logic cea mai simplă, și anume - schimbul direct al unei mărfi cu alta, cu o abstractizare riguroasă de la toate celelalte forme particulare (care se dezvoltă din aceasta): bani, profit, rentă etc. Marx vede defectul analizei lui Ricardo asupra valorii în faptul că, examinând problema valorii în forma sa generală, nu poate ignora profitul. Prin urmare, abstractizarea lui Ricardo este *incompletă* și, în consecință, *defectuoasă.*

Marx reușește să rezolve problema într-un mod general, deoarece toate formațiunile ulterioare - nu doar profitul, ci chiar și banii - sunt presupuse la începutul analizei ca neexistând încă. Se analizează doar schimbul direct, fără participare.

Determinarea banilor. Este imediat clar că o astfel de erecție a unicului în cadrul generalului este esențial distinctă de simplul act de abstractizare formală. Aici, *particularitățile* formei simple de marfă, care o diferențiază în mod specific de profit, rentă, dobândă și alte tipuri particulare de valoare, nu sunt respinse ca fiind ceva nesubstanțial. Dimpotrivă, exprimarea teoretică a acestor particularități coincide cu determinarea valorii în forma sa generală.

Incompletitudinea și formalitatea abstracției lui Ricardo, legate de aceasta, constă tocmai în faptul că a fost realizată, pe de o parte, cu o incapacitate de a se abstrace de existența altor tipuri dezvoltate de valoare și, pe de altă parte, în faptul că s-a abstras de *particularitățile* schimbului direct de mărfuri. Generalul este luat aici - pe scurt - complet *izolat* de particular, de ceea ce este separat; încetează să mai fie expresia sa teoretică. Aceasta este ceea ce distinge înțelegerea dialectică a generalului de o înțelegere pur formală.

Dar nu mai puțin importantă este diferența dintre înțelegerea sa dialectică *materialistă* și interpretarea dată generalului în dialectica idealistă a lui Hegel. Acest lucru trebuie afirmat cu o precizie completă, deoarece literatura occidentală echivalează foarte adesea înțelegerea generalului la Hegel și Marx. Între timp, este perfect clar că interpretarea — 26»

Concepția hegeliană ortodoxă despre general, în ciuda tuturor meritelor sale dialectice, pe un punct crucial de principiu, și nu în simple detalii, se apropie de acea concepție metafizică a cărei autoritate și influență Hegel a subminat-o atât de complet. Această „apropiere" a rândurilor este evidentă în special în aplicarea concretă a principiilor logicii hegeliene la analiza problemelor pământești arzătoare.

Problema este următoarea. Când Hegel își clarifică înțelegerea „speculativă" a generalului, spre deosebire de înțelegerea „pur formală", cu exemplul figurilor geometrice (interpretând triunghiul ca o „figură în general"), la prima vedere poate părea că schema logică ce i-a permis lui Marx să rezolve problema determinării generale a valorii este inclusă aici în forma sa finalizată. Într-adevăr, diferența dintre generalitatea autentică și abstracția pur formală, așa cum o vede Hegel, constă în faptul că adevăratul general există sub forma particularului, adică ca o realitate existentă, perceptibilă empiric în timp și spațiu (în afara minții umane), dată în contemplare.

Totuși, Hegel însuși insistă că relația dintre general, particular și unic nu poate fi în niciun fel comparată cu relația dintre imaginile matematice (chiar și cele geometrice) și că o astfel de comparație are doar valoarea unei analogii metaforice, care alterează și clarifică atât esența problemei. Imaginea geometrică, ca oricare alta, este imperfectă, potrivit lui Hegel, deoarece este „supraîncărcată de sensibilitate"; prin urmare, este doar o anumită *alegorie* a conceptului și nimic mai

mult. Adevăratul general , pe care îl interpretează exclusiv ca Concept cu C mare, ca o categorie logică pură, trebuie imaginat deja complet purificat de reziduuri de „substanță a sensibilității", de „materie senzorială", ca o schemă rafinat incorporeală a activității „spiritului". Hegel le-a reproșat și materialiștilor faptul că ei – spunea el – prin interpretarea lor asupra generalului, îl lichidează de fapt ca atare, transformându-l în „particular printre alte particulare", în ceva limitat în spațiu și timp, în ceva „finit", în timp ce generalul trebuie să se distingă în mod specific prin „forma sa internă finită" și „infinit".

Generalul , în sensul său riguros și precis, există, conform lui Hegel, exclusiv în eterul „gândirii pure" și în niciun caz în spațiul și timpul realității externe. În sfera acesteia din urmă, ne preocupă doar serii de alienări particulare, personificări și ipostaze ale „autenticului general".

Iată de ce, pentru logica hegeliană, definiția omului ca o creatură care produce unelte este complet inadmisibilă, logic incorectă. Pentru hegelianul ortodox, ca și pentru orice reprezentant al logicii formale pe care o critică (unanimitatea este remarcabilă!), definiția lui Franklin și Marx este prea concretă pentru a fi generală. În producția de unelte, Hegel nu vede temeiul a tot ceea ce este uman în om, ci doar un singur lucru, deși important: apariția *naturii sale gânditoare.* Cu alte cuvinte, - idealismul interpretării hegeliene a generalului duce la același rezultat ca și interpretarea metafizică, atât de dezagreabilă pentru el.

Și dacă logica hegeliană este aplicată în forma sa originală ca metodă de evaluare a mișcării logice a

gândirii din primele capitole ale *Capitalului,* se va dovedi că această mișcare este „ilegitimă", „ilogică". Logicianul hegelian ar avea dreptate, din punctul său de vedere, dacă ar spune cu privire la analiza valorii a lui Marx că determinarea naturii generale a acestei categorii nu se găsește în cadrul ei, că Marx doar a „descris", dar nu a „dedus" teoretic determinarea unei *forme singulare și particulare* a realizării valorii în general. Căci această ultimă formă, ca orice categorie cu adevărat generală a activității vitale umane, este imanentă „voinței de a raționa" și nu ființei exterioare a omului, în care doar se manifestă, devine reificată.

Astfel, logica hegeliană, în ciuda tuturor - avantajelor sale față de logica formală, nu putea și nu poate fi considerată ca bagajul unei științe cu orientare materialistă fără corecții esențiale, fără a elimina radical orice urme de idealism. Idealismul nu este ceva „extern" logicii; mai degrabă, el ghidează însăși consecința logică a gândirii. Dacă Hegel, de exemplu, vorbește despre tranzițiile *dintre* categorii opuse (chiar și între general și particular), și aici schema de studiu capătă un caracter unidirecțional. În schema hegeliană, să zicem, nu poate exista loc pentru acea tranziție pe care Marx o descoperă în determinările valorii: transformarea unicului în general. Pentru Hegel, doar generalul are privilegiul de a se aliena în formele particularului și unicului, iar unicul se găsește întotdeauna aici ca produs, ca „modus" particular și, prin urmare, sărăcit în compoziția generalității.

Istoria actuală a relațiilor economice (de piață) mărturisește, însă, în favoarea lui Marx, arătând că

forma valorii în general nu a fost întotdeauna, nicidecum, forma *generală* de organizare a producției. A *devenit* generală, dar până la momentul potrivit (pentru o lungă perioadă de timp), a continuat să se manifeste ocazional, ca formă particulară, ca o relație între oameni și lucruri în producție. Valoarea a devenit forma generală a interrelațiilor dintre componentele producției abia în capitalism.

Și această trecere de la unic și ocazional la general nu este rară în istorie, ci mai degrabă o regulă. Se întâmplă întotdeauna așa în istorie. Un fenomen, care mai târziu devine general, apare inițial ca o excepție de la regulă, ca o anomalie, ca ceva particular și parțial. Altfel, este puțin probabil să apară ceva cu adevărat nou.

În lumina acestui fapt, trebuie să înțelegem reevaluarea la care a fost supusă înțelegerea dialectică hegeliană a generalului de către Marx și Lenin. Păstrând toate elementele dialectice schițate de Hegel, materialismul adâncește și lărgește această înțelegere, transformând categoria generalului în categoria cea mai importantă în logica investigării concrete a fenomenelor concrete care se dezvoltă istoric.

În contextul unei înțelegeri materialiste a dialecticii istoriei și a dialecticii gândirii, formulele hegeliene sună altfel decât sunau pe buzele creatorului lor, odată lipsit de orice nuanță mistică. Generalul include, întruchipează în sine toată bogăția particularităților nu ca o „idee", ci ca un fenomen complet real, care are tendința de a deveni general și care se dezvoltă „din sine", prin forța contradicțiilor sale interne, alte fenomene la fel de

reale, alte forme speciale de mișcare reală. Aici nu există nicio urmă de orientare mistică platonico-hegeliană.

CONCLUZIE

Este evident că sarcina noastră aici nu a fost să expunem sistematic logica marxist-leninistă. O astfel de întreprindere depășește capacitățile oricărui individ și este imposibil de realizat în paginile unei singure cărți. Am căutat doar să schițăm o serie de condiții și premise pentru o muncă ulterioară în această direcție, care trebuie, fără îndoială, să fie un efort colectiv.

Totuși, credem că numai dacă se țin cont de condițiile de mai sus se poate realiza cu succes o astfel de lucrare, ducând la crearea unei lucrări fundamentale, care poate purta pe bună dreptate una dintre aceste trei denumiri: „Logică", „Dialectică" sau „Teoria cunoașterii" (a viziunii materialiste contemporane asupra lumii) și o epigrafă cu cuvintele lui Lehnin: „Nu este nevoie de trei cuvinte: este unul și același lucru."

Se înțelege că crearea „Logicii", înțeleasă ca sistem de categorii, constituie doar o etapă. Următorul pas trebuie să fie realizarea sistemului logic în cercetarea științifică concretă. Căci produsul final al oricărei lucrări în sfera dialecticii

filosofice este soluționarea problemelor concrete ale științelor concrete. Filosofia singură nu poate realiza acest „produs final". Aici este necesară o alianță între dialectică și cercetarea științifică concretă, înțeleasă și realizată ca o colaborare practică între filosofie și științele naturii și între filosofie și sferele istorico-sociale ale cunoașterii. Dar, pentru ca aceasta să fie o colaborare cu toate drepturile cunoașterii științifice concrete, dialectica este „obligată" să dezvolte mai întâi un sistem al conceptelor sale specific filosofice, din punctul de vedere al căruia să poată demonstra forța diferențierii critice în raport cu gândirea dată și metodele practicate conștient.

Credem că această concluzie decurge direct din analiza noastră și că această înțelegere se aliniază cu ideile leniniste atât în sfera dialecticii filosofice, cât și în planul interrelațional dintre dialectica filosofică și alte ramuri ale cunoașterii științifice. Considerăm că, în conformitate cu înțelegerea exprimată mai sus, logica devine un colaborator cu drepturi depline al celorlalte științe, nu una subordonată.

Dintre acestea, nici ca supraveghetor suprem, nici ca „ știință a științelor", care își încoronează sistemul ca varietatea obișnuită a „adevărului absolut". Înțeleasă ca logică, dialectica filosofică devine o parte integrantă necesară a concepției științifice materialiste despre lume și nu mai urmărește să monopolizeze punerea în aplicare a acestei concepții, chiar și în ceea ce privește „lumea ca întreg". Concepția științifică despre lume poate fi conturată doar de ansamblul sistemului științelor moderne. Acest sistem include

în sine dialectica filosofică; fără participarea ei, nu poate aspira nici la completitudine, nici la un caracter științific.

O concepție științifică despre lume, în a cărei structură nu sunt incluse filosofia, logica și epistemologia, este absurdă, la fel ca și filosofia „pură", care presupune că este tot o concepție despre lume, abordând o problemă a cărei soluție corespunde de fapt unui complex de științe. Filosofia este tocmai logica dezvoltării concepției despre lume, după cum spunea Lenin, „sufletul ei viu".

INDEX

p.

Introducere .....?>

Partea întâi

DIN ISTORIA DIALECTICII 9

Prima repetiție

Despre obiectul logicii. Cum a apărut și în
Care este problema? 9

A doua repetiție

Gândirea ca atribut al substanței . . 27

Al treilea proces

Logică și dialectică 83

A patra repetiție

Principiul structural al logicii. Dualism sau monism 127

Al cincilea eseu

Dialectica ca logică 180

A șasea repetiție

Încă o dată, pe principiul construcției
Logică. Idealism sau materialism? .... 233 *Partea a doua*

CÂTEVA ÎNTREBĂRI ALE TEORIA MARXISTĂ

DIALECTICA LENINISTĂ 251

A șaptea repetiție

Despre critica materialist-dialectică a idealismului obiectiv 251

Al optulea eseu

Înțelegerea materialistă a gândirii ca obiect al logicii 277

Al nouălea eseu

Despre coincidența logicii cu dialectica și cu teoria materialistă a cunoașterii... 319

Al zecelea eseu

Contradicția ca categorie a logicii dialectice 353

Al unsprezecelea eseu

Problema generalului în dialectică .... 379 Concluzia 409

CĂTRE CITITOR

Editura v-ar fi foarte recunoscătoare dacă ați împărtăși opinia dumneavoastră despre cartea pe care o oferim, precum și despre traducerea , prezentarea și tipărirea acesteia. De asemenea, am aprecia orice alte sugestii.

Adresa noastră:
Progress Publishing
Bulevardul Zúbovski, 21
Moscova, URSS